

Ирина Ленинская

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

НА ФОНЕ ЕВРЕЙСКОЙ

ДИАСПОРЫ

Санкт-Петербург
Издательство "Логос"
2000

Благословенной памяти
моего отца
Алексея Николаевича Левинского
и моих учителей
Аристида Ивановича Доватура
Якова Марковича Боровского
Александра Иосифовича Зайцева

ББК 86.3

Л 36

Художественное оформление *В. Корнилова*

Финансирование издания осуществлено

Институтом Джорджа Белла

(*The George Bell Institute, Great Britain*)

Левинская И.А.

Л36 Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры — СПб: Издательство "Logos", 2000. — 352 с.

ISBN 5-87288-210-6

В книге собраны и проанализированы свидетельства о жизни евреев диаспоры, помогающие понять исторический фон, на котором разворачивались события, описанные в Деяниях Апостолов. Иудейский мир диаспоры, столь важный для понимания судеб раннего христианства, состоял из этнических евреев, прозелитов и боящихся Бога — симпатизирующих иудаизму язычников, которые являлись своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и языческим миром. Все эти группы оказались объектом размышлений автора Деяний.

Данная книга представляет собой попытку понять причину, по которой Лука придавал столь важное значение языческим поклонникам иудаизма, а также проанализировать, насколько его историческая концепция соответствует тому, что нам известно о начальной христианской истории из независимых источников.

ББК 86.3

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	II
УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ.....	16
ВВЕДЕНИЕ.....	17

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЕВРЕИ, ПРОЗЕЛИТЫ, БОЯЩИЕСЯ БОГА

Глава 1. ЕВРЕИ ДИАСПОРЫ В ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ	25
1. Еврейская самоидентификация и налог на евреев (<i>fiscus Iudaicus</i>): граница религиозная.....	25
2. Еврейская самоидентификация и обрезание Тимофея (Деян 16:1-3): граница этническая.....	41
Глава 2. ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ.....	49
1. Иудаизм периода Второго Храма: миссионерская религия?	49
2. Эпиграфические свидетельства.....	56
3. Литературные источники	58
3.1. Языческие источники.....	58
3.2. Еврейские источники.....	72
Глава 3. ПРОЗЕЛИТЫ: ХРИСТИАНСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	74
1. Прозелиты в Мф 23:15.....	74
2. Христианские источники более позднего времени.....	79
3. Прозелиты в Деяниях Апостолов.....	88
Глава 4. БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	94
1. Введение.....	94
2. Свидетельства о боящихся Бога.....	103
3. Косвенные эпиграфические свидетельства о боящихся Бога.....	141
4. Экскурс. Значение ПРОЗЕҮХН.....	143
1. Критерии для определения еврейских надписей.....	143
2. Пробευχή: называли ли язычники свои храмы молельнями?.....	150

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга представляет собой переработанный, исправленный и дополненный вариант моей работы *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, которая была опубликована в 1996 г. в США и Великобритании в качестве одного из томов серии *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Заглавие серии отражает ту цель, которую поставили перед собой участники этого проекта: рассмотреть Деяния Апостолов, памятник первого века, в контексте и на фоне реалий того времени, когда он был создан. Отсюда — особое внимание к археологии, эпиграфике, исторической географии, характерное для всех книг, входящих в серию.

Деяния Апостолов — теологическое сочинение, часть новозаветного корпуса. Под влиянием Деяний расцвел особый жанр раннехристианской литературы, повествующий о миссионерских путешествиях учеников Иисуса. Существует многовековая традиция толкований Деяний. Их читают на литургии. Но при этом они остаются историческим сочинением, созданным в определенное время и в определенной среде. Каждое время создает свой особый кодовый язык, включающий не только идиомы собственно языка, но и идиомы реалий. Нюансы этих идиом понятны современникам, но зачастую загадочны для потомков. Чтобы взломать код, если пользоваться кодовым языком нашего времени, недостаточно вчитываться в текст изучаемого произведения. Если автор Деяний вдруг в некоторых местах своего сочинения безо всяких предупреждений переходит от описания действий своих героев к повествованию от первого лица, то как мы должны это понимать? Означает ли это, что в текст вкраплены дневниковые записи самого автора, или же мы здесь сталкиваемся с особым литературным приемом? Главный герой Деяний, апостол к язычникам Павел, попадая во время своих миссионерских путешествий в новую местность, идет проповедовать в иудейские синагоги. Именно там он встречается с язычниками, регулярно и в большом количестве посещающими синагоги. Именно эти язычники становятся ядром раннехристианских общин. Насколько правдоподобна такая картина? Почему для того, чтобы обратить в христианство язычников, Павлу нужно было идти в синагоги? Желание искать

Глава 5. БОЯЩИЕСЯ БОГА И КУЛЬТ БОГА ВЫСОЧАЙШЕГО.....	169
1. Употребление термина юристо? язычниками.....	170
2. Бог Высочайший в иудаизме.....	185
3. Бог Высочайший в Деяниях: язычество или иудаизм? ...	189
4. Свидетельства святоотеческой литературы.....	195
5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство.....	199
Глава 6. БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	215
1. Литературные свидетельства язычников и евреев.....	215
2. Боящиеся Бога в Деяниях Апостолов.....	218
 ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЕВРЕЙСКИЕ ОБЩИНЫ ДИАСПОРЫ	
Глава 7. АНТИОХИЯ.....	231
Глава 8. МАЛАЯ АЗИЯ.....	241
1. Введение.....	241
2. Эфес.....	249
3. Милет.....	255
4. Антиохия Писидийская.....	258
5. Иконий.....	258
Глава 9. МАКЕДОНИЯ И АХЕЯ.....	261
1. Фессалоника.....	262
2. Бероя.....	265
3. Афины.....	266
4. Коринф.....	271
Глава 10. РИМ	278
1. Литературные свидетельства.....	278
1.1. Время поздней республики и ранней империи.....	278
1.2. Время принципатов Клавдия и Нерона.....	282
2. Эпиграфические свидетельства.....	302
2.1. Синагоги в Риме.....	302
2.2. Организация римских синагог	306
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	318
БИБЛИОГРАФИЯ.....	321
УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ.....	340
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ.....	341
УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ.....	347

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>BB</i>	<i>Византийский временник</i>
<i>ВДИ</i>	<i>Вестник древней истории</i>
<i>ЗРАО</i>	<i>Записки Русского археологического общества</i>
<i>ИАН</i>	<i>Известия Академии наук</i>
<i>ИГАИМК</i>	<i>Известия Государственной Академии истории материальной культуры</i>
<i>ИРАИМК</i>	<i>Известия Российской Академии истории материальной культуры</i>
<i>СА</i>	<i>Советская археология</i>
<i>ТСАРАНИОН</i>	<i>Труды секции археологии Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук</i>
Штерн, <i>ГРАЕИ</i>	см. Stem, <i>GLAJJ</i>
<i>AEM</i>	<i>Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich - Ungarn</i>
<i>AIIFCS</i>	<i>The Book of Acts in Its First Century Setting</i> , 1—5 (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1993-1996)
<i>AJ</i>	<i>Archaeological Journal</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AG SU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt:</i> <i>Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung</i> (Berlin/New York, 1972-)
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BAGD</i>	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , A translation and adoption of the 4 th ed. of W. Bauer's <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und die übrigen urchristlichen Literatur</i> by W.F. Arndt, E.W. Gingrich, 2 nd ed.revised and augmented by F.W. Gingrich, W. Danker from W. Bauer

ответы на вопросы такого рода, требующие обращения к исследованию контекста Деяний — литературного, исторического, этнографического, и подтолкнуло авторов к написанию книг из серии “Деяния Апостолов на фоне первого века”.

Основную часть работы я выполнила в Кембридже (Великобритания) в библиотеке “Тиндейл Хаус” (Tyndale House). Книга никогда не появилась бы без великолепной помощи и дружеской поддержки редактора серии Брюса Винтера, директора “Тиндейл Хаус”, чей Академический Совет предоставил мне грант для проведения исследования. Работая в Кембридже, я жила в доме ведущего британского специалиста по эпиграфике Джойс Рейнолдс и имела возможность пользоваться не только ее удивительным гостеприимством, но и бесценными профессиональными советами. Огромную пользу мне принесло обсуждение некоторых сюжетов, затрагиваемых в книге, с Майлсом Берниетом.

Русский вариант был прочитан А.Л.Хосроевым, М. Б. Щукиным, С. РТохтасьевым, Ю.А. Голубцом, Ю.М.Лесманом, Д.А.Браткиным и А.И. Зайцевым, чью смерть горестно оплакивает осиротевшее научное сообщество Санкт-Петербурга. Я глубоко признательна им всем за ценные замечания. М.Г.Селезнев щедро консультировал меня по гебраистике. В.Э.Щуцкому я обязана не только прекрасно выполненным макетом книги, но и неоценимой помощью в работе над указателями.

Я благодарна также многим коллегам по Санкт-Петербургскому филиалу Института российской истории РАН, в котором я работаю, помогавшим мне советами и поддержкой.

Издание финансируется Институтом Джорджа Белла, членом которого я имею честь состоять уже три года.

Diehl, <i>ILCV</i>	E. Diehl, <i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> (Berlin)
Dittenberger, <i>OGIS</i>	W. Dittenberger, <i>Orientis graeci inscriptiones selectae</i> , 1—2 (Leipzig, 1903—1905)
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
EPRO	Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain
<i>Exp T</i>	<i>Expository Times</i>
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby (Berlin, 1923-)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
Guarducci, <i>EG</i>	M. Guarducci, <i>Epigrapha graeca</i> , 3: <i>Epigrafi di carattere privato</i> (Roma: Institute poligrafica dello state, 1974); 4: <i>Epigrafi sacre pagane e Christiane</i> (Roma, 1978)
Horbury, Noy, <i>JIGRE</i>	W. Horbury, D. Noy, <i>Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt</i> (Cambridge: CUP, 1992)
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>IBM</i>	<i>Ancient Greek Inscriptions in the British Museum</i> , 1-4 (Oxford, 1874-1916)
<i>IEph</i>	<i>Die Inschriften aus Ephesos</i> , 1—8 (1979-1984)
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , 1— (1873—)
<i>IBulg</i>	<i>Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae</i> , ed. G. Mihailov, 1-4 (Sofia, 1956-1970)
<i>IKorinthChr</i>	<i>Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas</i> , I. Peloponnes, 1: <i>Istmos-Korinthos</i> , ed. N. A. Bees (Athens, 1941, перепеч.: Chicago, 1978)
<i>IKorinthKent</i>	<i>Corinth</i> , 8.3: <i>The Inscriptions 1926—1950</i> , ed. J.H. Kent (Princeton, 1966)
<i>IKorinthMeritt</i>	<i>Corinth</i> , 8.1: <i>Greek Inscriptions 1896—1927</i> , ed. B.D. Meritt (Cambridge, Mass., 1931)
<i>IM</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Istanbuler Abteilung</i> { <i>Istanbuler Mitteilungen</i> }
<i>IOSPE</i>	- B. Latyshev, <i>Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini</i> , I?(СПб, 1916); II (СПб, 1890)

- fifth edition (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979)
- BC* — *The Beginnings of Christianity*, eds. F.J. Foakes Jackson, K. Lake, Part I: *The Acts of the Apostles*, 1—5; 1: *Prolegomena*; 2: *Criticism*; 3: *The Text of Acts* (J.H. Ropes); 4: *Translation and Commentary* (K. Lake, H.J. Cadbury); 5: *Additional Notes* (eds. Lake, Cadbury) (London, 1920-1933)
- BCH* — *Bulletin de Correspondance Hellénique*
- BDBG* — *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979)
- BE* — *Bulletin épigraphique*
- BGU* — *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Muzeen zu Berlin*
- Bib* — *Biblica*
- BJS* — Brown Judaic Studies
- Bl.-Debr.* — F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, revised by R.W. Funk (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1961)
- BSA* — *The Annual of the British School at Athens*
- CBQ* — *Catholic Biblical Quarterly*
- CU* — J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, F (New York: Ktav, 1975); II (Roma: Pontificio Istituto di archeologia Cristiana: 1951,)
- CIG* — *Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. A. Boeck (Berlin: 1828—1877, переизд.: Hidesheim, 1977)
- CIL* — *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlin, 1862-1909)
- CIRB* — *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani (Копны боспорских надписей)* (М—Л: Наука, 1965)
- CPJ* — *Corpus Papyrorum Judaicorum*, eds. V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stem, 1-3 (1957-1964)
- CRAIBL* — *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*
- CRINT* — Compendia Rerum Iudaicum ad Novum Testamentum
- CSEL* — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
- Dessau, *ILS* — H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 1—3 (Berlin, 1892-1916)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>PL</i>	- <i>Series Latina</i>
<i>RA</i>	- <i>Revue Archéologique</i>
<i>RB</i>	- <i>Revue Biblique</i>
<i>RE</i>	- <i>Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
<i>RECAM</i>	- <i>Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor</i>
<i>REG</i>	- <i>Revue des études grecques</i>
<i>REJ</i>	- <i>Revue des études juives</i>
<i>RGRW</i>	- <i>Religions in the Graeco-Roman World</i>
<i>RLAC</i>	- <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RPh</i>	- <i>Revue de philologie</i>
<i>SBF</i>	- <i>Studium Biblicum Franciscanum</i>
<i>SBLSBS</i>	- <i>Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study</i>
<i>SEG</i>	- <i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
<i>SCI</i>	- <i>Scripta Classica Israelica</i>
<i>SJLA</i>	- <i>Studies in Judaism in Late Antiquity</i>
<i>SPA</i> W	- <i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin</i>
<i>Stern, GLAJJ</i> —	M. Stern, <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> , 1-3 (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1987), русск. пер.: М. Штерн, <i>Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме</i> , т. 1 (М/Иерусалим: Гешарим, 1997)
<i>TAM</i>	<i>Tituli Asiae Minoris</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel, ed., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , transi, by G. W. Bromiley, 1-10 (Grand Rapids: Eerdmans, 1966-1976)
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>WUNT</i>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

- JAC* — *Jahrbuch für Antike und Christentum*
JBL — *Journal of Biblical Literature*
JUS — *Journal of Hellenic Studies*
JJS — *Journal of Jewish Studies*
JQR — *Jewish Quarterly Review*
JRA — *Journal of Roman Archaeology*
JRS — *Journal of Roman Studies*
JSJ — *Journal for the Study of Judaism*
JSNT — *Journal for the Study of New Testament*
JSS — *Jewish Social Studies*
JTS — *Journal of Theological Studies*
JOAI — *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*
LCL — Loeb Classical Library
Lifshitz, DF — Lifshitz, B. *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* (Paris: Gabalda, 1967, Cahiers de la Revue Biblique, 7)
Lifshitz,
Prolegomenon — Lifshitz, B. *Prolegomenon CIJ P* (New York: Ktav, 1975)
LSJ — H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie with a Revised Supplement, ed. P.G.W. Clare, with the assistance of A. A. Thompson (Oxford: Clarendon Press, 1996)
MAMA — *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, 1— (1929—)
New Docs — *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1— (Macquarie University, 1982—)
Noy, JIWE — D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 1: *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul* (Cambridge: CUP, 1993); 2: *The City of Rome* (Cambridge: CUP, 1995)
NRSV — New Revised Standard Version
NT — *Novum Testamentum*
OLD — *Oxford Latin Dictionary*
PBSR — *Papers of British School at Rome*
PEQ — *Palestine Exploration Quarterly*
PG — J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена входящему в новозаветный корпус историческому сочинению — Деяниям Апостолов, но рассматривает его в определенном ракурсе — “на фоне” еврейской диаспоры. Такой поворот темы не случаен. Малая Азия, Сирия, Греция, Рим — вот основная географическая сцена, на которой разворачиваются события Деяний. И действие это, в первую очередь, связано с жизнью иудейских общин. Даже после того, как апостол Павел торжественно объявляет в Коринфе, что, не получив должного отклика на свою проповедь у иудеев, он будет проповедовать отныне среди язычников (Деян 18:6), в следующем пункте своего миссионерского путешествия он все равно первым делом отправляется в синагогу (Деян 18:19). Иудейский мир диаспоры, столь важный для понимания судеб начального христианства, состоял не только из этнических евреев. Среди членов общин были прозелиты — язычники, принявшие иудаизм. Из Деяний нам известно о существовании значительного количества квазипроповедников — симпатизирующих иудаизму язычников, служивших своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и окружающим их далеко не всегда дружественным миром. Впрочем, само существование подобной группы иудействующих язычников уже более ста лет является предметом споров, а описание их Лукой¹ и, главное, то, что они играют столь важную роль

¹Согласно христианской традиции, Деяния Апостолов принадлежат перу автора третьего евангелия — Луке, спутнику апостола Павла, упомянутому в нескольких посланиях последнего. Церковная традиция о Луке детально изложена Евсевием (“Церковная история”, 3.4.6): “Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию, большей частью находился вместе с Павлом и деятельно общался также с остальными апостолами. От них приобрел он умение врачевать души, каковое и показал в двух богоодухновенных книгах: в Евангелии, которое начертал, по его свидетельству, ‘как передали ему бывшие изначально свидетелями и служителями Слова’; им, по его словам, он и следовал с самого начала книги и в Деяниях Апостолов, которые составил не по рассказам, а как очевидец” (пер. М. Е. Сергеенко).

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

В книге используется система условных обозначений, предложенная в статье Н.Кгиттгейу, S. Panciera, “Criteri di edizione e segni diacritici!”, *Tituli* 2 (1980), 205-215, которая представляется мне наиболее экономной и информативной.

Скобки обозначают:

- () — раскрытие сокращения.
- [] — восстановление, вопросительный знак указывает на его гадательный характер.
- < > — пропущенная по ошибке буква, добавленная издателем.
- г ' — исправление издателя.
- [...] — утраченные буквы, когда их число может быть точно установлено, каждая точка обозначает одну букву.
- [-³-] — утраченные буквы, когда их число может быть примерно рассчитанно.
- [-] — утраченные буквы, когда их число неизвестно.
 - обозначает лакуну в начале или в конце надписи, когда ее размеры неизвестны.
- + — обозначает букву, от которой сохранились лишь следы и которая не может даже предположительно быть определена.
- vac или gas с ■² или tas с 3 — обозначает пустое пространство в надписи с примерным расчетом его размера в буквах.

Точка под буквой показывает, что она сохранилась не полностью.

Все расчеты приводятся в метрической системе в следующем порядке: высота х ширина х толщина.

в Боспорском царстве, была найдена целая серия еврейских (или так или иначе с евреями связанных) надписей первого века. Из раскопанных строений, которые были идентифицированы археологами как синагоги, только два (на Делосе и в Остии) функционировали в I в.

Та же бедность характерна и для источников литературных. Большая часть сохранившейся еврейской литературы была написана или несколько раньше, или несколько позднее интересующего нас периода, и по преимуществу в Египте. И хотя в первом веке жили два великих писателя, Филон Александрийский и Иосиф Флавий, это мало помогает: информация Филона относится, главным образом, к Египту, а Иосифа — к Иудее, за исключением нескольких эпизодов, связанных с диаспорой. Некоторые стороны жизни евреев, в первую очередь римских, отражены в греческой и римской литературе, но, как правило, дело ограничивается отдельными замечаниями, которые при этом не всегда бывает легко интерпретировать.*³ Это делает Деяния чрезвычайно ценным источником также и для истории еврейской диаспоры первого века, если, впрочем, удастся доказать, что перед нами действительно историческое сочинение, но существенно затрудняет решение вопроса об историчности этого сочинения Луки. В самом деле, каким образом мы можем проверить адекватность его информации? Учитывая положение с современными Луке источниками, обращение к материалу, относящемуся к более раннему периоду или более позднему, который источниками обеспечен несопоставимо лучше, оказывается неизбежным. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью использовать метод аппроксимации временных процессов. Суть метода состоит в том, что заполнение лакуны в наших знаниях опирается на предположение, что ход процесса в пределах этой лакуны был непрерывным и подчинялся известным нам по предшествующему и/или последующему периоду закономерностям. Априорно это

помогающей прояснить ситуацию в остальной части средиземноморской диаспоры. О евреях в Египте см. A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tubingen, 1985); J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE—117 CE)* (Edinburgh, 1996).

³Ср., например, загадочное упоминание у Горация (*Sat. 1.9.69 = Stern, GLA JL N9129*) о тридцатой субботе (tricensima sabbata); см. новый вариант интерпретации в L.H. Feldman, “The Enigma of Horace’s Thirtieth Sabbath”, *SCI* 10 (1989–1990), 87–112.

в его повествовании о начале церкви, служит одной из основных причин, по которой Деяниям Апостолов часто отказывают в историчности. Между тем от ответа на вопрос о том, можем ли мы относиться к Деяниям как к историческому источнику, зависит очень многое: если Деяния — это чисто богословское сочинение, облечено в форму исторического повествования, то мы должны с грустью констатировать, что о начальном этапе христианства нам почти ничего не известно. Именно поэтому так важно сопоставить информацию, содержащуюся в сочинении Луки, с той, которую дают независимые источники, — в тех, разумеется, случаях, когда они имеются.

Тот факт, что задолго до I в. по Р. Х. евреи, причем часто в значительном числе, жили во всех регионах, упомянутых в Деяниях, хорошо документирован и сомнения не вызывает. Однако собственно о жизни европейской диаспоры в первом веке известно немного. Археологические открытия, особенно сделанные во второй половине XX в., снабдили нас богатым материалом о жизни евреев в Средиземноморье. Серьезные проблемы начинаются при хронологическом распределении этого материала. Подавляющее большинство надписей, нашего основного и самого важного источника, принадлежит к периоду более позднему, начиная примерно с конца II в. по Р. Х. Первый же век почти не обеспечен эпиграфической информацией. Только в одном районе, за исключением Египта, который в книге не рассматривается,² —

Несмотря на единодушие источников в вопросе об авторстве Деяний, многие исследователи ставили его под сомнение. Их смущало, прежде всего, отсутствие следов знакомства автора Деяний с Посланиями Павла, а также богословские противоречия между Деяниями и Посланиями, существование традиции приписывать авторство авторитетных, позднее канонизированных книг лицам apostольского времени и то, что все сведения о Луке, которые мы находим у Евсевия, легко вычитываются из Деяний и Посланий. Но кем бы ни был автор Деяний, почти ни у кого не вызывает сомнения то, что он был автором третьего евангелия. См. подробнее в моей книге “Деяния Апостолов, главы 1–8: Историко-филологический комментарий” (М: ББИ, 1999), 13–19. В этом сочинении в соответствии с существующей в науке конвенцией автор Деяний будет именоваться Лукой.

² Египет исключен из рассмотрения по следующим соображениям: во-первых, он находится вне географии Деяний, во-вторых, религиозная обстановка здесь была настолько специфичной, что египетский материал, как правило, не может служить прямой параллелью,

ожидать отражения некоторых проблем, поставленных жизнью в диаспоре.⁵ Но, в целом, надписи, происходящие из того же региона, где разворачиваются события Деяний Апостолов, хотя они создавались на один — два века позднее, представляют собой более надежный источник, чем синхронный материал из регионов с заведомо иными историческими реалиями.

Реконструкция раннего периода, основанная целиком на поздних источниках, всегда не надежна (равно как и обратная ситуация: реконструкция позднего периода при помощи ранних источников). Но если у нас есть источник, принадлежащий к определенному периоду (в данном случае Деяния Апостолов), чьи данные подтверждаются более поздними свидетельствами (например, надписями), то мы можем утверждать, что эти данные обладают наибольшей сравнительной вероятностью. Не менее важную роль играют и более ранние свидетельства. Однако эпиграфический материал, хронологически предшествующий интересующему нас периоду, практически отсутствует. И последнее. Если поздние надписи не подтверждают данных более раннего источника или противоречат ему, это требует особого анализа: мы не обязательно должны усматривать ошибку в раннем источнике — вполне вероятно, что в более поздних отражены инновации, появившиеся после того, как интересующий нас памятник были создан.

Таким образом, для проверки информации о диаспоре в Деяниях Апостолов в этой книге, помимо синхронных источников, когда они имеются, привлекаются более поздние надписи, по преимуществу происходящие из тех регионов, в которых разворачивается действие Деяний, и в отдельных случаях раввинистический материал. Книга состоит из двух частей. Вторая часть посвящена описанию истории еврейских общин Антиохии, Малой Азии, Македонии, Ахеи и Рима по литературным и документальным источникам. В первой рассматривается иудейский мир диаспоры.

Этот мир, увиденный глазами Луки, состоял из евреев, прозелитов и боящихся Бога. Я начну с первой группы.

⁵ Cp. L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden/New York/Köln, 1995), 206: “Противопоставлять оперившийся ортодоксальный раввинистический иудаизм Палестины осознанно нераввинистическому иудаизму диаспоры — значит накладывать черезсур жесткие категории на наши свидетельства”.

предположение является наиболее вероятным. В качестве аналогии можно представить себе график зависимости двух величин (например, изменения температуры воздуха), в котором имеется пропуск. Если лакуна невелика (в измерениях была сделана небольшая пауза), а характер процесса до и после лакуны существенно не различается, мы можем с большой долей вероятности ее заполнить, соединив разорванные части отрезком прямой или, что будет точнее, плавной кривой, соответствующей ходу графика до и после разрыва. Однако привлекая асинхронные источники, необходимо решить, возможна ли, наряду с временной, также и пространственная, географическая аппроксимация, иными словами, можем ли мы для решения проблем диаспоры первого века пользоваться источниками из Палестины?

Еще полвека тому назад это проблемой не казалось. Исследователи без колебаний привлекали Талмуд в дискуссиях о диаспоре. Сейчас положение в корне изменилось. Археологические исследования последнего времени открыли нам новую и подчас неожиданную картину еврейской жизни в диаспоре. Старые представления были справедливо поставлены под сомнение, и одним из первых — использование раввинистических норм при анализе ситуации периода, предшествующего их появлению. Этот новый, осторожный подход к материалу первого века представляется мне в высшей степени оправданным. Даже самая ранняя часть Талмуда, Мишна, законченная около 200 п, создавалась в иной по сравнению с диаспорой среде и отражала (а это имеет уже принципиальное значение) иной этап религиозного развития.⁴ Привлекая мишнайтский материал, мы должны об этом помнить и тщательно взвешивать, годится ли он (а если да, то в какой степени) в качестве параллели. Разумная осторожность при использовании палестинского материала для анализа ситуации в диаспоре требуется даже при привлечении синхронного материала. Но это, впрочем, не предполагает полного отвержения этого материала. Между Палестиной и диаспорой не было железного занавеса, и в раввинистической литературе мы вправе

⁴ В последнее время все громче звучат голоса тех, кто считает, что, несмотря на все сложности, различные слои раввинистического материала все же поддаются датировке, а значит существует возможность, вычленив ранний слой (до 70 г. по Р.Х.), использовать его в новозаветных исследованиях; см. обсуждение этой проблемы в D. Instone Brewer, “Review Article: The Use of Rabbinic Sources in Gospel Studies”, *TynB* 50:2 (1999), 281-298.

**ЕВРЕИ, ПРОЗЕЛИТЫ
И БОЯЩИЕСЯ БОГА**

Глава 1

ЕВРЕИ ДИАСПОРЫ В ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ

1. Еврейская самоидентификация и налог на евреев (*fiscus Iudaicus*): граница религиозная

В последние годы проблема еврейской самоидентификации в I в. по Р.Х. стала предметом оживленной дискуссии. Характерно, однако, что Деяния Апостолов, описывающие события первого века и созданные скорее всего не позднее начала 80-х годов I в.,¹ участниками дискуссии или не использовались вообще, или скептически отбрасывались. Причину этого сформулировал М. Гудмен: “Отношение к Деяниям как к сочинению теологическому, а не историческому — хорошо это или плохо — стало общепринятым среди исследователей Нового Завета”.² В целом, можно заметить определенную непоследо-

¹ Диапазон датировок Деяний, которые можно встретить в научной литературе, очень велик: от периода, предшествующего разрушению Иерусалимского Храма (самая ранняя дата, 57—59 гг., принадлежит Ф. Блассу), до 20-х гг. II в.; см. удобную, хронологически организованную сводную таблицу в С. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. С.Н. Gempf (Tübingen, 1989, WUNT, 49), 367—370; см. также обзор обоснований различных датировок в D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester/Downers Grove, 1990⁴), 355—365, русск. пер. (очень низкого качества): Д. Гатри, *Введение в Новый Завет* (СПб, 1996). Я принимаю дату (конец 70-х — начало 80-х гг.), которую обосновывает Ф. Ф. Брюс в своем третьем, дополненном издании комментариев к греческому тексту Деяний (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids/Leicester, 1990³), 9–18). В более ранних работах Брюс датировал Деяния 62 г., а позднее ближе к 70 г. См. также Левинская, *Деяния Апостолов*, 19—32.

² M. Goodman, *Who was a Jew?* (Oxford, 1989), 10.

нии событий”.⁴ К сожалению, это не всегда совпадает. Историческая новелла может быть вполне правдоподобно костюмирована. А вот обратное практически невозможно: ни одно заслуживающее серьезного внимания историческое сочинение не может игнорировать точности в изображении реалий описываемого времени. Палестинский материал Лука знал достаточно хорошо.⁵ Посмотрим, как изображение Лукой европейской diásporas выглядит на фоне других источников, а затем, в случае совпадения общей картины, — как данные Деяний могут быть использованы в дискуссии о европейской самоидентификации в первом веке.

Один из наиболее существенных вкладов в эту дискуссию принадлежит М. Гудмену. В ряде статей и в недавно вышедшей книге⁶ он развивает концепцию, согласно которой вплоть до самого конца первого века, а еще точнее, до 96 г., т.е. до того момента, когда Нерва произвел реформу налога на евреев (*fiscus Iudaicus*), римляне, в принципе, определяли подлежащих обложению иудейским налогом этнически и не были осведомлены о концепции прозелитизма, а кроме того (и это особенно важно для нашей темы), сами евреи не задавались вопросом, кого из симпатизирующих им язычников (часть которых практически приняла иудейское единобожие, но без совершения формальной процедуры перехода в иудаизм) следует считать евреями, а кого — дружески расположеннымми иноверцами. Нерва прекратил начавшееся при Домициане преследование уклонявшихся от налога и отметил это событие чеканкой монет с надписью: *fisci iudaici calumnia sublata* — “ложные обвинения, связанные с налогом на евреев, прекрас-

⁴ Marshall, *Luke*, 69.

⁵ *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, AIIFCS, 4, ed. R. Bauckham (Grand Rapids/Carlisle, 1995), 174—177 (S. Mason), 209 (R. Riesner), 355—356 (B. Capper), 263-265 (W. Reinhardt), 27, 77—78 (M. Hengel).

⁶ M. Goodman, “Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity”, *JRS* 79 (1989), 40-44; *id.*, *Who was a Jew?* 1-19; *id.*, “Proselytising in Rabbinic Judaism”, 7/538 (1989), 175—185; *id.* “Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple” *Jews and Christians: the Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn (Tübingen, 1992), 27—38; *id.* *Mission and Conversion: Proselytising in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1994), 121-126.

вательность в использовании Деяний как источника информации о первом веке. С одной стороны, это сочинение широко привлекается для локализации еврейских общин, и такие топонимы, как, например, Иконий или Филиппы, появились на карте европейской диаспоры исключительно со страниц Деяний Апостолов. С другой стороны, надежность свидетельства Деяний о жизни евреев в диаспоре, и в особенности, об их отношениях с окружающим языческим миром постоянно оспаривается.

Отрицать, что теологические идеи Луки повлияли на отбор и оценку используемого им материала, было бы, по меньшей мере, наивно. Любой историк, древний или современный, испытывает влияние той или иной идеологии, так что обещание Тацита писать *sine ira et studio* остается среди невыполнимых *desiderata*: если писать *sine ira* находится вполне в пределах человеческих возможностей, то *sine studio* явно за таковыми. Ни один историк, пытающийся реконструировать события прошлого, — даже убежденный последователь Леопольда фон Ранке, который видел задачу историка в том, чтобы описывать события, как они происходили (*wie es eigentlich gewesen war*), не может избежать избирательности при работе с материалом. Пусть историк не дает прямых оценок тому, о чем он рассказывает, — ему не уйти от вынесения оценок косвенных, которые проявляются уже в том, что он отбирает из имеющихся в его распоряжении источников. У Луки был свой взгляд на возникновение христианского миссионерства и на эволюцию церкви. В соответствии со своими взглядами он и отбирал материал. Его историческая концепция тесно переплетена с теологической. Впрочем, Лука как теолог и как историк — это особая тема.³ Об исторической концепции Луки речь пойдет впереди. Сейчас же важно отметить, что историческая концепция и точность в изображении исторического фона — вещи принципиально различные. И. Г. Маршалл, доказывая, что Лука заслуживает самого серьезного отношения как историк, заметил, что “от писателя, который стремится к точности в изображении исторического фона, можно ожидать точности и в изображе-

³ См., например, J.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter, 1970).

разумеется, что у римских властей было четкое представление о разнице между обеими категориями. Но они имели возможность заметить, что энтузиазм по части иудаизма, охвативший в том числе и некоторых представителей высшего эшелона римского общества (о чем чуть позже), может завести далеко: династы Адиабены были тому тревожным подтверждением.

Точное содержание реформы Нервы неизвестно.¹⁰ * Тем не менее его можно попытаться реконструировать на основе, с одной стороны, свидетельства Светония о злоупотреблениях при сборе налога при Домициане, а с другой, сообщений Диона Кассия о казни нескольких представителей римского нобилитета по обвинению в иудейском атеизме и о том, что Нерва запретил выдвигать обвинения в иудейском образе жизни. Посмотрим поближе на эти свидетельства.

Согласно Светонию, при Домициане иудейский налог стали взимать с особым рвением (*acerbissime*) и *ad quem deferebantur qui vel[ut] inprofessi Iudaicam viverunt vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent* — “преследованием подвергались те, которые, не признавая этого открыто, вели иудейский образ жизни, и те, кто, скрыв свое происхождение, не платили дань, наложенную на их народ”. Иллюстрируя свои слова, Светоний вспоминает сцену, свидетелем которой он был сам: девяностолетнего старца заставили разделиться перед прокуратором в переполненном народом зале суда, чтобы проверить, не был ли он обрезан.¹² Обычно считается, что Светоний в этом

¹⁰Что имеет в виду М. Сорди, когда она пишет, что Нерва “прекратил собирать еврейский налог, который не следует путать с *fiscus Iudaicus*”(M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, англ. пер. (London/New York, 1994), 48), находится за пределами моего разумения.

¹¹ *Domit. 12,2.*

¹² История о девяностолетнем старице, казалось бы, противоречит распространенному мнению, что в соответствии с документальным материалом из Египта верхний возрастной предел для налогообложения был шестьдесят лет или шестьдесят два года. Это мнение, как отметил М. Штерн (Stem, *GLAJJU*, 131), основывается на соображениях общего характера и, в первую очередь, на параллели с подушной податью (*laographia*). Имеется, впрочем, документальное свидетельство, подтверждающее, что, по крайней мере, женщины в возрасте 62 лет (или 61 года, формулировка документа в этом пункте не вполне

щены”.⁷ С точки зрения Гудмена, основное содержание реформ Нервы заключалось в том, что принадлежность к еврейству с этого момента стала определяться римским государством не этнически, как до того, а религиозно. В результате этого изменения, во-первых, римские власти познакомились с концепцией прозелитизма, поскольку в поле зрения властей попали римляне, которые отвергли традиционных богов и перешли в иудаизм, а во-вторых, сами евреи проявили, наконец, для себя отношение к дружески расположенным к ним язычникам.⁸

Ответ на вопрос о том, верна или ошибочна предложенная Гудменом концепция, имеет принципиальное значение для дискуссии об историчности Деяний. Если Гудмен прав в своем построении, то это оказывается серьезным аргументом против правильности описания Лукой ситуации в диаспоре (даже если согласиться с тем, что Деяния Апостолов несут отпечаток изменений, произошедших после разрушения Храма), так как евреи Деяний безошибочно проводят границу между собой и миром язычников, что по Гудмену могло произойти только после 96 года. Рассмотрим поэтому подробнее обоснование этой концепции.

Замечу сразу — то, что римское государство не было знакомо с концепцией прозелитизма во время Иудейской войны (т.е. еще лет за тридцать до реформ Нервы), когда на стороне евреев сражались жители Адиабены, чья правящая династия приняла иудаизм в середине I в. по Р.Х. представляется мне в высшей степени сомнительным. Чем же, тогда, хочется спросить, занималась римская разведка и военные аналитики? Существование квазипроповедников, т.е. приверженцев иудаизма, не сделавших последнего шага и не принявших иудаизм формально, было также небезызвестно римским властям. Об их обеспокоенности модой на иудаизм свидетельствуют, например, несколько изгнаний евреев из Рима.⁹ Это не означает,

⁷ H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III: *Nerva to Hadrian* (London, 1936), № 88, 98, 105, 106; *The Roman Imperial Coinage*, eds. H. Mattingly, E.A. Sydenham, II (London, 1926), № 58, 72, 82.

⁸ Goodman, *Who was a Jew?* 15 сл.; *id.* “*Nerva*”, 42.

⁹ См. с. 63 слл.

Свидетельства Диона Кассия звучат следующим образом:

(1) Καν τω αύτῳ ἔτει ἄλλου? τε πολλούς· καὶ τὸν Φλάουιον <τόν> Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίτερον ανεψιόν ὄντα καὶ γυναίκα καὶ αὐτήν συγγενή ἔαυτού Φλαουίαν Δομιτίλλαν εχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανό?. ἐπηνέχθη δε ἀμφοίν ἐγκλημα ἀθεότητο?, ύφ' ἡ? καὶ ἄλλοι ἔ? τα τῶν Ἰουδαίων ἡθη ἐξοκέλλοντε? πολλοί κατεδικάσθησαν, καὶ **οἱ** μέν ἀπέθανον, οἱ δέ των γοῦν οὐδίων ἐστερήθησαν¹⁵ ἡ δέ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἔ? Πανδατερίαν.*¹⁵

“В том же году (в 95 по Р.Х. — И.Л.) Домициан казнил наряду со многими другими консула Флавия Клемен-та, хотя тот был его двоюродным братом и был женат на Флавии Домицилле, также родственнице импера-тора. И тот, и другая были обвинены в атеизме, по ка-ковому обвинению были осуждены многие, воспри-нявшие иудейский образ жизни. Некоторые из них были казнены, другие приговорены к конфискации имущества, а Домицилла только сослана на [остров] Пандатерию”.

Philadelphia, 1960, 33). Следует отметить, однако, что Леон считал improfessi светониевского пассажа прозелитами, которые, хотя и дол-жны были в соответствии с законом платить налог, тем не менее свои имена в списки налогоплательщиков не вносили, в то время как Вильямс видит в них иудействующих язычников.

¹⁵ Cassius Dio 67. 14, 1—3 = Stem, *GLAJPI* № 435. Большая часть истории Дион Кассия, посвященная правлению Домициана, вклю-чая и этот пассаж, сохранилась не в оригинальной форме, а в сок-ращении Ксифилина (XI в.). Защищаемая многими традиция, в со-ответствии с которой Клемент и Домицилла были христианскими мучениками, имеет довольно позднее происхождение (IV в. для До-мициллы и VIII в. для Клемента). Археологические аргументы, якобы подтверждающие эту традицию, устарели после того как хроно-логия ранних захоронений в римских катакомбах и, в частности, в Coemeterium Domitillae, была пересмотрена в сторону омоложения (с конца первого века на середину второго): Leon, *The Jews*, 34 сл., Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 381 сл.

пассаже говорит о двух группах людей, которые не считали нужным платить налог и подвергались за это наказанию при Домициане, — о приверженцах иудаизма, не являвшихся этническими евреями,*¹³ и о евреях-апостатах, порвавших с общинами и скрывавших свое происхождение. Сбор налога с этих двух групп обычно и рассматривается как фискальная инновация Домициана.^{14 **}

ясна) были освобождены от налога на евреев. Однако далеко не очевидно, что это освобождение распространялось также и на мужчин, во всяком случае, отсутствие в списке налогоплательщиков на папирусе из Арсионы указания возраста мужчин можно понять как то, что для мужчин возраст значения не имел (E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden, 1981, SJLA, 20), 373). Высказывалось предположение, что отмена верхнего возрастного предела для тех, кто платил налог на евреев, было одним из злоупотреблений Домициана (I.A.F. Bruce, “Nerva and the Fiscus Iudaicus”, *PEQ* 96 (1964), 40-41; C. J. Hemer, “The Edfu Ostraka and the Jewish Tax”, *PEQ* 104—105 (1972—1973), 7, прим. 10).

¹³ Относительно того, к какой категории следует отнести таких людей, высказывались самые разнообразные точки зрения, см. их перечисление в M. Williams, “Domitian, the Jews and the ‘Judaizers’ — a Simple Matter of *Cupiditas* and *Maiestas*”, *Historia*, 34:2 (1990), 198, прим. 9. См. также список литературы в Hemer, “The Edfu Ostraka”, 6, прим. 6. Брюс высказал предположение, что инновации Домициана касались этнических евреев из Италии, которые до этого были освобождены от налога (Bruce, “Nerva and the Fiscus Iudaicus”, 34—45), но это противоречит свидетельству Иосифа Флавия в “Иудейской войне”, 7, 218 (Williams, */oc. cit.*). Сорди (Sordi, *The Christians*, 48 сл.) считает их христианами. Она опирается на свидетельство Диона Кассия (о котором см. ниже) и предлагает следующую реконструкцию: раз *improfessi* были обречены на смертную казнь, а тот, кто открыто вел иудейский образ жизни, должен был платить налог и наслаждаться свободой исповедовать *religio licita*, то упрямство римских аристократов, предпочитавших смертную казнь открытому признанию себя иудействующими, может быть понято только в том случае, если на самом деле они были не иудействующими, а христианами. Это находится в противоречии с ясным указанием Светония на то, что *improfessi* должны были платить налог.

¹⁴ См., впрочем, М. Вильямс (“Domitian”, 198, сл.), которая отрицает, что Домициан внес изменения в сбор налога. Она ссылается на аналогичное мнение Леона (H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*,

нимать иудаизм (и в соответствии со своим выбором платить налог), выработало принципиально новый подход к “еврейскому вопросу”.

Эта интерпретация, однако, не принимает во внимание некоторых особенностей римского уголовного законодательства: преступления против религии (*crimen laesae religionis*) никогда не были его частью,¹⁹ и только начиная с Северов, отказ от почитания богов стал преследоваться как *crimen*. Иудаизм был *religio licita*,²⁰ и увлечение им, даже не одобряемое властями,²¹ само по себе не могло быть основанием для смертной казни. Термин “атеизм” не был юридическим,²² и за формулировкой Диона должно было стоять другое обвинение. Какое?

¹⁹ Ср. эпизод из царствования Тиберия, рассказанный Тацитом (*Ann. 1.73.2—4*): когда некий римский всадник Рубрий был обвинен в том, что клятвопреступлением он оскорбил *pnumen* Августа, Тиберий отказался его наказывать на том основании, что *deorum iniurias dis curae* — “оскорблениe богов — забота самих богов”. Характерно, что Август, согласно Тациту (*Ann. 3.24.2*), обвинил своих дочь и внучку и их любовников в (*crimen*) *laesarum religionum ac violatae maiestatis* — в оскорблении религии и в *государственной измене* — т.е. оскорблении религии само по себе не было, с юридической точки зрения, достаточным поводом для обвинения (R. A. Bauman, “Tertullian and the Crime of *Sacrilegium*”, *The Journal of Religious History*, 4 (1966—1967), 180, 182).

²⁰ Словосочетание “разрешенная религия”, в строгом смысле еловая, юридическим термином не являлось. Получившее широкое распространение в научных работах, оно было заимствовано из Тертуллиана, “Апологетик” 21,1: *quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* (“словно под прикрытием религии знаменитейшей или, по крайней мере, дозволенной”) — речь идет о том периоде существования христианства, когда римляне не научились еще отделять его от иудаизма.

²¹ 10 действиях, предпринимаемых римскими властями еще в республиканский период, чтобы обеспечить почитание в Риме только отеческих богов, см. Bauman, “Tertullian”, 181 сл., который отмечает, что все эти действия, тем не менее, осуществлялись *вне* рамок уголовного права.

²² У латинских авторов понятие “атеизм” появляется не раньше начала IV в., но и тогда не как юридический термин: H. Conzelmann, *Gentiles-Jews-Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, англ. пер. (Minneapolis, 1992), 246.

(2) Κατ ὁ Νέρουα? τού? τε κρινομένου? ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφήκε καὶ τού? φεύγοντα? κατίγαγε ... τοῖ? δέ ἄλλοι? οὐτ' ἀσεβείᾳ? οὐτ' Ἰουδαϊκού βίου καταιτι&σθαι τινα? συνεχώρησε.¹⁶

“Нерва также освободил всех, кто был под судом по обвинению в оскорблении величия (*maiestas*),¹⁷ и вернул осужденных по этим делам из ссылки ... и никому более не было дозволено обвинять в *maiestas* или в иудейском образе жизни”.

При сравнении сообщений Светония и Диона Кассия в глаза бросается явное противоречие: за одно и то же “преступление” — увлечение иудаизмом римлян, по Диону Кассию, казнили или, в лучшем случае, приговаривали к конфискации имущества, а по Светонию, облагали налогом. В попытке разрешить это противоречие Гудмен предлагает новую интерпретацию текста Светония. Речь у Светония, полагает он, идет не о язычниках, симпатизирующих иудаизму, и евреях-отступниках, а о двух группах евреев, которые дистанцировались от иудаизма, скрывая или свою религиозную практику, или свою этническую принадлежность. Иудействующих же римлян, как это ясно из Дионе Кассия, власти обвиняли в атеизме и наказывали более сурово. Таким образом, с точки зрения Гудмена, реформа Нервы касалась только злоупотреблений по отношению к евреям,¹⁸ причем, заметим, прекращение этих злоупотреблений рассматривалось новым императором как дело чрезвычайной важности, коль скоро оно было отмечено чеканкой монет с особой надписью. Более того, как полагает Гудмен, именно тогда государство, положив конец злоупотреблениям и собирая налог только с тех, кто открыто (*professi*) вел иудейский образ жизни, осознало, наконец, самое возможность прозелитизма и, признав за людьми право открыто при-

¹⁶Cassius Dio 68.1.2 (ap.: Xiphilinus) = Stem, *GLAJII* № 436.

¹⁷ Перечень мест из Дионе Кассия, по которым видно, что ἀσεβείᾳ является передачей термина *maiestas*, см. у Штерна (Stem, *GLAJII*, 385, № 436).

¹⁸Goodman, “Nerva”, 41.

Светоний, современник описываемых Дионом Кассием событий, также упомянул о смерти Флавия Клемента, не указав, однако, что тот был обвинен в атеизме. Он отметил только, что Клемент, чьи сыновья официально считались наследниками Домициана, был неожиданно казнен по ничтожному подозрению: *repente ex tenuissima suspicione*.²⁷ Из светониевского описания очевидно, что настоящей причиной казни он считал страх Домициана перед заговором ради передачи власти сыновьям Клемента. Не вызывает сомнения, что сам Светоний в этот заговор не верил — не случайно он характеризует Клемента как человека предельно безынициативного (*contemptissima inertiae*).²⁸ Светоний ничего не сообщает об официальных обвинениях против Клемента. Однако принимая во внимание высокое положение последнего, серьезность наказания и то, что *lex maiestatis* активно применялся в последний период правления Домициана,²⁹ предположение о том, что Клемент был обвинен в измене, почти неизбежно. Если информация Диона верна, что, учитывая его особый интерес к феномену прозелитизма,³⁰ вполне вероятно, то обвинение в атеизме, послужившее основанием для возбуждения дела по *crimen maiestatis* и приведшее к казни Клемента, послужило предлогом, скрывающим истинную причину — страх Домициана перед заговором. Во время террора конца правления Домициана это вполне могло произойти несмотря на то, что Клемент, который в 95 г. был *consul ordinarius*, как высший магистрат не мог не участвовать в официальных религиозных церемониях. Похоже, для Диона было очевидно, что Домициан рассматривал ἀθεότης

²⁷Suet., *Domit.* 15.1.

²⁸Cp. E.T. Merrill, *Essays in Early Christian History* (London, 1924), 149, где предлагаются следующие интерпретации для *inertia*: “lack of energy”, “lack of activity”, “want of reasonable ambition”, “absence of interest in public affairs”, “leading a retired life”. Слово *inertia* рассматривается иногда как намек на выполнение Клементом религиозных предписаний иудаизма, в первую очередь, на соблюдение субботы, которое презрительно клеймилось римлянами как леность (Williams, “Domitian”, 208, прим. 89), или на его христианство (Sordi, *The Christians*, 52).

²⁹Bauman, *Impietas*, 159.

³⁰Stem, *GLAJЛП*, 348.

Дион упоминает рядом два обвинения: атеизм²³ и *maiestas*, и это представляется не случайным. Римский закон об оскорблении величия, т.е., в сущности, о государственной измене (*lex maiestatis*), восходил ко времени диктатуры Суллы и во время принципата имел очень широкую сферу применения: “Государственный заговор рассматривался как *maiestas*, но проиграть битву тоже было *maiestas*; ... равно как и незаконно претендовать на римское гражданство, или лицу государственному посетить публичный дом, или вести заседание в нетрезвом виде, или надеть женское платье, или публиковать клеветнические памфлеты и вступить в связь с дочерью императора”.²⁴ Начиная с Августа, по этому закону стали наказываться не только дела — участие в мятеже, переход на сторону врага во время войны, должностные преступления и т.п., но и слова,²⁵ в частности, оскорбление императора. Через постановления о *Divus Augustus* категория *impicias* по отношению к обожествленному императору была инкорпорирована в *lex maiestatis*. При Калигуле отказ совершать жертвоприношения императору воспринимался как оскорбление его *divina maiestas* и стал трактоваться в терминах *crimen maiestatis*.^{26 * * *} Таким образом, обвинение в атеизме, т.е. в отказе отправлять государственные культы, могло послужить основанием для преследования в соответствии с законом о государственной измене.

²³ Самое раннее известное обвинение иудеев в атеизме принадлежит Апполонию Молону и упомянуто Иосифом Флавием среди прочих обвинений Аполлония против иудеев (*Contra Apionem*, 148 = Stem, *GLAJI* № 49). Кроме Диона Кассия, упоминание об иудейском атеизме содержится также в Julianus, *Contra Galilaeos* 43B = Stem *GLAJII*, 513, № 481a, ср. также Ptolomeus, *Apotelesmatica* II, 3.66 (31) = Stem, *GLAJJ* II № 336a; Porphyrius, *Adversus Christianos*, ap.: Euseb. *P gaer, evangel.* 1.2,3 = Stem, *GLAJJ* II № 458. Примеры имплицитных обвинений в безбожии см. у Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 379, прим. 82.

²⁴ R. A. Bauman, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate* (Johannesburg, 1967), VII.

²⁵Cp. Tacitus, Ann. 1.72.2-4.

²⁶R. A. Bauman, *Impicias in Principem: A Study of Treason against Roman Emperors with Special Reference to the First Century A.D.* (München, 1974, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 67), 1-24.

ствующих римлян заставляли платить налог на евреев, но в особых случаях, когда это соответствовало интересам императора, их обвиняли в атеизме и судили в соответствии с *lex majestatis*.³⁴ Нельзя исключить и того, что Домициан начал свою охоту на иудейских ведьм, движимый алчностью, — характерно, что Светоний обсуждает этот сюжет в контексте его *cupiditas*. Не приходится удивляться тому, что в атмосфере, когда доносы были прибыльны, а доносчики поощрялись, число “иудействующих”, в том числе среди богатых представителей нобилитета, должно было оказаться весьма значительным. Это могло натолкнуть Домициана на плодотворную мысль о том, что иудейский атеизм представляет собой удобное обвинение против политических противников. Именно значительность аристократических имен, оказавшихся втянутых в дела, связанные в общественном сознании с доносами на уклоняющихся от иудейского налога, побудила Нерву отчеканить специальную монету в ознаменование конца домициановских *calumnia*. Таким образом, я не вижу оснований принять гипотезу Гудмана о выработке римлянами принципиально нового подхода к определению того, кто являлся евреем, и о знакомстве с концепцией прозелитизма в 96 г.

При Нерве налог продолжали собирать. Наши источники не дают оснований для предположения о каких-либо изменениях.³⁵ Скорее всего Нерва просто восстановил тот порядок, который существовал до вмешательства Домициана, и налог платила та же категория людей, что и прежде. Но с кого римские власти взимали налог до Домициана?

Как известно, со временем Неемии до разрушения Храма все иudeи мужского пола в возрасте от двадцати до пятидесяти лет (в том числе вольноотпущенники и прозелиты) платили специальный храмовый налог в две драхмы (= полшекеля). После разрушения Храма, согласно Иосифу Флавию, Веспасиан “обложил налогом евреев, где бы они ни жили, и каждый должен был платить ежегодно две драхмы в храм Юпитера

³⁴Cp. Williams, “Domitian”, 207 сл.

³⁵ В Эдфу не сохранилось платежных остраконов времен правления Нервы, но материалы времени Траяна очень близки по форме тем, что принадлежат домициановскому периоду (Hemer, “The Edfu Ostraka”, 9).

в терминах измени, и именно поэтому Дион поставил рядом обвинения в *maiestas* и в иудейском образе жизни.

Трудно сказать, насколько основательны были эти обвинения. С одной стороны, учитывая претензии Домициана на **бо**-жественный статус,³¹ любое сдержанное отношение к этим претензиям могло оказаться достаточным поводом для обвинения в отвержении государственных богов и, поскольку неучастие в отправлении государственных культов было отличительной чертой (и официальным правом) евреев, в иудейском “атеизме”. С другой стороны, среди римской знати существовала своего рода мода на иудаизм.³² Вполне возможно, что Клемент действительно был квазипротезитом.

Число жертв домициановского террора, казненных по обвинению в атеизме, определить хоть с какой-то степенью надежности невозможно. Дион говорит, что таких было много, но, помимо его сообщения, у нас ничего нет. При этом, как заметил Меррилл, “ни Светоний, ни Дион, ни какой-либо другой древний автор из писавших на эту тему нигде не упоминают о том, что кровожадная зависть Домициана была направлена против кого-нибудь за пределами круга высшей аристократии, которую у него, как он полагал, были основания опасаться, или что она выходила за узкие пределы двора и парламента. Нет намека и на то, что она была распространена на провинции или на простой народ в Риме. А ведь если бы так было, то скорее всего эхо событий до нас бы дошло. Но источники хранят абсолютное молчание”.³³***

Учитывая все сказанное, следующая реконструкция представляется мне наиболее вероятной: при Домициане иудей-

³¹ Обожествление императоров в Риме было всегда посмертным: см. детали в Е.Биккертап, “Consecratio”, *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Vandoevres/Genève, 1973, Entretiens sur l'Antiquité classique, 19), 9—25. Требование Домициана, чтобы его называли *dominus et deus* (Suet., *Dom 'd.* 13.2), выходило за рамки общепринятого и могло конкурировать только с экстравагантностями Калигулы.

³² См. с. 71 сл.

³³ Merrill, *Essays*, 157 сл.;ср. аналогичные наблюдения Вильямс (“Domitian”, 208 след.), которая объясняет обвинения римских аристократов в иудейском образе жизни отвращением Домициана к иудаизму.

Римляне, вводя новый налог, определяли тех, кто подлежит обложению, т.е., по существу тех, кого следует считать евреями, в соответствии со сложившимися в еврейском обществе традициями. В Палестине, как отметил Коэн, изменение в самоопределении евреев происходит в Маккавейский период: “В третем и втором веках до Р.Х.... для нового определения Ioudaios общая кровь сохраняла свою важность, общий язык потерял в значении, зато стал гораздо более важным общий способ Богопочтания и общий образ жизни”³⁹. Это наблюдение, как представляется, следует распространить и на еврейскую диаспору первого века: судя подДиону, к этому времени не только евреи, но и римляне признавали важность принципа религиозной самоидентификации, иначе Диону незачем было специально оговаривать, что налог должны были платить только те евреи, которые сохранили верность иудаизму, а поскольку отступничество было проблемой, в первую очередь, не Палестины, а диаспоры, то римляне при введении правил налогообложения явно учитывали внепалестинскую реальность.

Последнее рассуждение имеет силу только в том случае, если можно доверять точности информации Диона Кассия. Но до какой степени можно полагаться на утверждения этого историка, известного своей особенностью при описании событий прошлого из виду современности? ⁴⁰ Не может ли оказаться, что его сообщение отражает скорее современную ему ситуацию, т.е. ту, которая сложилась к концу II — началу III в., как, например, полагает Гудмен?⁴¹ Против этого говорит совпадение информации Диона и изображения европейской диаспоры в Деяниях.

У евреев первого века, как они представлены Лукой в Деяниях, не было никаких сомнений по поводу того, кого следует считать евреем, а кто таковым не являлся, даже если принимал Бога иудеев. Между иудеями и остальным миром пролегала

³⁹ S.J.D.Cohen, “Religion, Ethnicity and ‘Hellenism’ in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine”, *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, L. Zahle (1990), 220; ср. также с. 204.

⁴⁰ Stem, *GLAJII*, 347.

⁴¹ Goodman, “Nerva”, 41; *Mission and Conversion*, 123.

Капитолийского так же, как раньше они платили эту же сумму Иерусалимскому Храму".³⁶ Обложение евреев особым налогом имело двойную цель: с одной стороны, таким образом обеспечивались средства для восстановления храма Юпитера Капитолийского, который сгорел в 69 г. во время гражданской войны, закончившейся приходом к власти Веспасиана, с другой — это было наказание евреям за восстание против Рима и символ их поражения. Римляне при этом ввели некоторые новшества в порядок выплаты налога: во-первых, теперь налог начинали платить с трех лет, а во-вторых в число налогоплательщиков были включены женщины и рабы (за последних, разумеется, платили хозяева). Сообщение Иосифа о введении налога дополняет Дион Кассий, и его дополнение для нашей темы чрезвычайно важно: καὶ ἀπ' ἐκείνου διδράχμον ἑτάχθη τού? τα πάτρια αυτών εθῇ περιστέλλοντας■ τῷ Καπιτωλίφ Δι'ι κατ' ἑτος ἀποφέρειν.³⁷ — “С этого времени (со времени разрушения Храма — **И.Л.**) было установлено, чтобы евреи, которые продолжают соблюдать свои отеческие обычаи, платили ежегодно две драхмы Юпитеру Капитолийскому”. Из этого текста следует, что налогообложение было основано на религиозном принципе и ему подвергались только практикующие иудаизм. Формулировка Диона Кассия предполагает, что те, кто отказались от “отеческих обычаяв”, т.е. от выполнения предписанного религиозной традицией, платить его переставали. Против них в том числе и были направлены инновации Домициана. Наиболее известным среди таких вероотступников был племянник Филона Александрийского Тиберий Юлий Александр, сделавший выдающуюся карьеру и занимавший посты наместника Иудеи и префекта Египта.³⁸

Из сопоставления сообщений Диона Кассия и Иосифа Флавия видно, что, поскольку римское государство определяло евреев по религиозному признаку с самого начала введения налога и налог платили те, кто до этого платил храмовый налог, религиозная граница еврейских общин была установлена до разрушения Храма.

³⁶ Д/7.218.

³⁷Cassius Dio 66.7.2.

³⁸Ср. упоминание о нем Тацита (*Tacitus, Ann. 15.28.3*) без указания его еврейского происхождения.

Образцовый квазипрозелит Корнелий был жителем Кесарии в Палестине, но из этого не следует, что отношение к нему и ему подобным как к язычникам было характерно именно для палестинских евреев и что евреи диаспоры, живущие среди язычников, были в этом отношении менее строги. Эпизоды с Лидией и Титом Юстом показывают, что граница между евреями и язычниками, пусть даже иудаизму симпатизирующими, в диаспоре была проведена не менее четко, чем в Палестине.

Нет сомнения, что отношения между евреями диаспоры и язычниками были гораздо более тесными, чем отношения последних с евреями в Палестине. С другой стороны, реальная опасность раствориться в языческом мире делала проблему еврейской самоидентификации в диаспоре более насущной, чем в Палестине. В ситуации, когда смешанные браки были практически неизбежны, проблема этнической принадлежности к еврейству должна была стать предметом серьезной обеспокоенности в еврейских общинах диаспоры. **И** Деяния Апостолов снабжают нас здесь любопытной информацией.

2. Еврейская самоидентификация и обрезание Тимофея (Деян 16:1-3): граница этническая

В Деяниях Апостолов 16:1—3 описано действие Павла, которое на первый взгляд представляется невероятным: Павел, провозгласивший, что во Христе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание (Гал 5:6) и сравнивший подчинение Закону, который должен исполнять каждый обрезывающийся, с подпадением под иго рабства (Гал 5:1—4), совершает обрезание ученика-христианина. Текст Луки, в котором он рассказывает о неожиданном поступке апостола, выглядит следующим образом:

Κατήντησεν δε [καὶ] εἰ? Δέρβην καὶ εἰς[¶] Λύστραν.
καὶ ιδού μαθητὴ? τι? ἦν ἐκεῖ ὄνόματι Τιμόθεο?
νιό? γυναικό? Ιουδαία? πιστή?, πατρό? δε Ἐλληνο?
2 b? ἔμαρτυρεῖτο ύπό των ἐν Λύστροι? καὶ Τικονίφ
αδελφών. 3 τούτον ἥθελησεν ὁ Παύλο? σύν αὐτῷ
έξελθεῖν, καὶ λαβών περιέτεμεν αυτὸν διά τού?
Ιουδαίου? τού? ὅντα? ἐν τοῖ? τόποι? ἐκείνοι?- ἡδεισαν
γάρ απαντε? οτι Ἐλλην ὁ πατήρ αὐτού ύπηρχεν.

тврдая религиозная граница, и для мужчин это было обрезание. Для Луки, как и для Павла, словосочетание οἱ ἔκ περιτομῆς (“люди обрезания”) является синонимом слову “еврей”.⁴² Даже образцовый квазипрозелит, римский центурион Корнелий, несмотря на все свои заслуги: он вместе со своими домашними почитал иудейского Бога, был благодетелем еврейской общины, непрерывно молился Богу и пользовался хорошей репутацией “у всего народа иудейского” (μαρτυρούμενος υπό ὄλου τοῦ ἀθνεοῦς τῶν Ἰουδαίων) — даже он в глазах евреев оставался язычником, и Петр счел возможным войти в его дом только по приказу Бога, открывшему ему свою волю в видении. Евреи-христиане, пришедшие в дом Корнелия с Петром, были поражены и обескуражены тем, что этот язычник удостоился получения дара Святого Духа.⁴³

Не вызывал сомнения, согласно Деяниям, и языческий статус женщина-квазипрозелиток. Почитающая иудейского Бога продавщица пурпурна из Тиатиры Лидия, после того, как она вместе со всем своим домом приняла крещение, пригласила Павла и его спутника остановиться у нее. Павел не был готов с ходу принять приглашение Лидии: на этом этапе своей миссионерской деятельности он еще должен был считаться с реакцией иудеев и понимал, что пребывание в одном доме с язычницами будет воспринято ими крайне негативно. Лидии удалось настоять на своем приглашении (παρεβιάσατο), но для этого ей пришлось прибегнуть к весьма сильному аргументу — она дала понять, что отказ жить в ее доме равносителен непризнанию ее христианкой: “Если вы признали меня верной Господу, то войдите в дом мой и живите в нем”.⁴⁴ Позднее, в Коринфе, когда Павел, встретившись с резкой оппозицией своей деятельности в местной синагоге, провозглашает, что отныне он будет проповедовать только язычникам, то сразу после этого он отправляется в дом квазипрозелита Тита Юста,⁴⁵ демонстративно нарушая принятые нормы, и это является символическим подтверждением серьезности его намерений.

⁴²Деян 10:45; 11:2; Гал 2:12; Кол 4:11; Тит 1:10.

⁴³Деян 10.

⁴⁴Деян 16:15.

⁴⁵Деян 18:6-7.

него обрезание по-прежнему являлось обязательным. Однако это простое объяснение принимается далеко не всеми: Павел занимал в этом вопросе радикальную позицию, и поэтому противоречие его поступка, описанного Лукой, с принципами его учения⁴⁹ заставило многих усомниться в надежности версии Деяний. Не удивительно, что крайне скептическую позицию занимали в этом вопросе представители Тюбингенской школы, вообще отрицавшие ценность Деяний как исторического источника. Тюбингенцы объявили обрезание Тимофея выдумкой.⁵⁰ В более мягком варианте Лука оказывался жертвой иена-дежной традиции.⁵¹ Из тех, кто, в принципе, доверял сообщению Деяний, некоторые считали, что простой ссылки на этническую принадлежность Тимофея недостаточно, и искали дополнительные объяснения действиям Павла, видя в них, например, попытку облегчить проповедническую деятельность: “Отказавшись обрезать Тимофея, Павел поддержал бы вероотступничество и потерял бы право появляться в какой-либо синагоге. Именно этого он стремился избежать”.⁵²

кий закон”; см., например, Bruse, *The Acts of the Apostles*, 352: “По еврейскому закону Тимофея был евреем как сын еврейки. ... Ситуация с Тимофеем была совершенно иной, чем у язычника Тита”. См. список тех, кто считает Тимофея евреем, в S.J.D. Cohen, “Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent”, *JBL* 105:2 (1986), 262, прим. 34.

⁴⁹I Кор 7:18; Гал 5:6; 6:15 и особенно Тал 5:2-4: “Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, то не будет вам никакой пользы от Христа. Я предупреждаю вас еще раз: всякий человек, который едет обрезание, должен исполнить весь закон. Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати”. Ср. также Рим 2:25-29.

⁵⁰См. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen, 1975), 66: “...обрезание Тимофея рассматривалось как наиболее вопиющее противоречие с учением Павла. Павел Посланий никогда бы не смог согласиться на подобное действие; в этом Тюбингенские критики были убеждены”.

⁵¹E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, англ. пер. (Oxford, 1971), 482.

⁵² См., например, M. Hengel, *Acts and the History of Early Christianity*, англ. пер. (Philadelphia, 1979), 64. Объяснение, что Павел поступился своими убеждениями ради успеха распространения христианства,

“Он дошел до Дербы и Листры. И вот, был там некий ученик, именем Тимофея, сын еврейки, уверовавшей, и грека. О нем свидетельствовали братья, находившиеся в Листре и Иконии. Павел пожелал, чтобы он отправился вместе с ним, и, взяв, обрезал из-за евреев, которые жили в тех местах, ведь все знали, что отец его был греком”.

Совершенное Павлом обрезание Тимофея находится в во-пиющем противоречии с тем, что Павел говорит в Послании к Галатам 2:3—4. Рассказывая о своем визите в Иерусалим для обсуждения с руководством Иерусалимской общины миссионерской деятельности среди язычников, Павел упоминает о своем спутнике, греке Тите. Тот, необрязанный христианин из язычников, оказался, по-видимому, в эпицентре ожесточенных споров, закончившихся победой Павла. “Но они и Тита, бывшего со мной, хотя и грека, не принуждали обрезаться”, — отмечает Павел.⁴⁶ Согласно решению Иерусалимского Собора всем христианам из язычников было разрешено оставаться необрязанными.⁴⁷ Таким образом, обрезание Тимофея не только не соответствовало учению Павла, но после совещания в Иерусалиме не являлось требованием живших там апостолов, чья позиция по этому вопросу была далеко не столь радикальной, как позиция Павла.

Самым очевидным способом разрешить или хотя бы ослабить это противоречие является разграничение двух случаев по этническому принципу: Тит был греком и поэтому был освобожден от обрезания, Тимофея же был евреем,^{48*} и поэтому для

⁴⁶ Следующая фраза (Гал 2:4) представляет серьезные трудности для толкования; см. E. Burton, *Galatians* (Edinburgh, 1931, The International Critical Commentary), 77-82; грамматические толкования подробно обсуждаются в H. Ljungvik, “Aus der Sprache des Neuen Testaments”, *Eranos* 66 (1968), 30-34; B. Orchard, “Ellipsis between Gal 2:3, 2:4”, *Bib* 54 (1973), 469—481; M. Blommerde, “Is There an Ellipsis between Gal 2:3 and 2:4?”, *Bib* 56 (1975), 100-102.

⁴⁷ Деян 15:23-29. Я разделяю позицию большинства исследователей, согласно которой Павел в Гал 2:1-10 и Лука в Деян 15:4-29 рассказывают об одном и том же событии.

⁴⁸ При этом обычно ссылки делаются на соответствующие пассажи из Талмуда (т. Qidd. 3:12; т. Yebam. 7:5) или просто на “еврейс-

Павла согласились на то, что христиане из язычников освобождались от бремени (βάρος) обрезания. Последнее, таким образом, перестало быть пограничной линией между христианами и язычниками, но сохраняло свое значение для евреев. Павел, по объяснению Луки, обрезал Тимофея потому, что евреи знали, что его отец был язычником. С точки зрения христиан, только что выработанной и сформулированной в Иерусалиме, это было совершенно излишним, если Тимофея не был евреем. Таким образом, логика и порядок повествования Деяний требуют, чтобы Тимофея был в глазах окружающих евреем. Это было возможным только в том случае, если уже существовала матрилинейная система определения этнической принадлежности. Правда, на первый взгляд, в этом случае Луке логичнее было бы сослаться на мать Тимофея, а не на его отца. Упоминание об отце Тимофея в контексте, объясняющем действие Павла, и заставило Концельманна заметить, что у Луки “явно не было точного понимания еврейского закона”.⁵⁵ А что если такое понимание у Луки было, и для него еврейство Тимофея было самоочевидным после упоминания этнической принадлежности его матери? То, что Тимофея не был обрезан, из упоминания о греческой национальности его отца однозначно не следовало. По этой причине Луке и понадобилось сослаться на отца Тимофея во второй раз: евреи, живущие в тех местах, знали, что Тимофея не был обрезан из-за своего отца (который, по-видимому, этому воспротивился).

Согласно 2 Тим 3:15, Тимофея с детства знал Священное Писание: ἀπό βρέφους τα Ιερά γράμματα οίδας. В то время, когда Павел выбрал его в качестве спутника, он был молод, но все-таки не был ребенком или подростком, а из этого следует, что его мать не могла еще быть христианкой в его детстве, что она не порвала с еврейской общиной после своего замужества и что Тимофея знакомился со Священным Писанием в еврейской среде.⁵⁶ Это делало его положение, и так двусмысленное,

⁵⁵H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, англ. пер. (Philadelphia, 1987, Hermeneia), 125.

⁵⁶ Возможность воспитания Тимофея с детства в христианской вере появляется только в том случае, если его мать приняла христианство в Иерусалиме до того, как оно стало распространяться в диас-

Проблема этнической принадлежности Тимофея подробно обсуждается в интересной статье Ш. Коэна “Был ли Тимофея евреем?”.⁵³ Коэн совершенно справедливо отмечает, что вынесенный им в заголовок вопрос необходимо разделить на две части: во-первых, кем — евреем или язычником — сам Лука считал Тимофея, и во-вторых, кем Тимофея должны были считать евреи, жившие в диаспоре в I в. по Р.Х., и Павел. Ответ Коэна в обоих случаях одинаков: и в глазах Луки, и в глазах евреев и Павла Тимофея был язычником.

Г.Людеманн ставит вопрос аналогичным образом. Для него также важно различать между пониманием ситуации Лукой и пониманием ее евреями. Однако ответ он дает иной. С его точки зрения, Лука считал Тимофея язычником, в то время как для евреев он как сын матери-еврейки был единоплеменником.⁵⁴* Я хочу предложить иное решение.

Начнем с первого вопроса: о чьем обрезании, еврея или язычника, Лука, по его мнению, рассказал. Понимание соответствующего пассажа из Деяний, помимо непосредственного анализа самого текста, во многом зависит от того, признаем ли мы наличие повествовательной логики в тексте Луки, или же считаем, что его текст является сочетанием разнообразных источников, не всегда хорошо между собой согласованных. Если допустить последнее, то мы вольны интерпретировать любой отрезок текста, игнорируя более широкий контекст. Но если мы допускаем, что текст Луки подчинен некоей повествовательной логике — а право на подобное допущение имеет каждый писатель, пока не доказано, что он бессмысленный эклектик, — то действие Павла следует рассматривать на фоне Иерусалимского Собора, описанного Лукой в предшествующей главе.

Отношение и евреев, и христиан из евреев к обрезанию было одинаковым — это был знак, отделяющий Божий народ от окружающего мира. Христиане из евреев под давлением

можно найти уже у Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена и Иеронима, иногда со ссылкой на 1 Кор 9:20 (Cohen, “Was Timothy Jewish?”, 255 сл.).

⁵³См. выходные данные в прим. 48.

⁵⁴ G. Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: a Commentary*, англ. пер. (London, 1989), 173-177.

призвал ... Призван ли кто обрезанным, не восстановливай крайнюю плоть, призван ли кто необрезанным, не обрезывайся” (1 Кор 7:17—18). Обрезание — это символический акт присоединения к избранному народу. Формально Тимофея был призван необрезанным, но если в глазах Луки он был евреем, то обрезание только утверждало его в этом статусе, которым он обладал *до* операции как сын матери-еврейки. Для Павла, каким он описан в Деяниях, с его уважением к закону такой поступок не был невозможным. А вот обрезание язычника он совершать не стал бы.

Если согласиться с тем, что Лука считал Тимофея евреем, то это предопределяет ответ на второй вопрос — кем его считали члены еврейской общины и Павел. В самом деле, если матрилинейный принцип не существовал хотя бы в зачаточной форме в первом веке, то как Лука мог об этом узнать? Случайное совпадение представляется крайне маловероятным. Коэн отмечает, что матрилинейный принцип не известен ни из одного домишиантского текста, за исключением разве что разбираемого пассажа из Деяний.⁵⁸ К сожалению, исследователям древности часто приходится сталкиваться с ситуацией, когда определенная информация зафиксирована только одним независимым источником. Так, например, только из Иосифа Флавия мы знаем подробности обращения в иудаизм династов Адиабены.⁵⁹ Только из Диона Кассия нам известно о том, что во время осады Иерусалима часть римских солдат, считая, что город не приступен, перешла на сторону противника.⁶⁰ Но если изолированное свидетельство Луки поддерживается раввинистическими источниками, из которых видно, что несколько позднее матрилинейный принцип стал основополагающим в определении принадлежности к еврейству, то в соответствии с научной процедурой, принятой в исследованиях древней истории, мы должны рассматривать свидетельство Луки как *terminus post quem*.

Коэн не исключает возможности того, что матрилинейный принцип мог существовать в первом веке, но утверждает, что

⁵⁸ Cohen, *ibid.*

⁵⁹ Josephus, *AJ* 20.34-48.

⁶⁰ Dio Cassius 66.5.4 = Stem, *GLAJII* № 430

еще более запутанным. Он оказывался одновременно и евреем (в соответствии с этническим определением еврейства), и неевреем, поскольку не был обрезан (в соответствии с религиозным определением). Два принципа европейской самоидентификации в его случае вступили в конфликт.

Лука объясняет, что Павел совершил обрезание Тимофея “из-за евреев, которые жили в тех местах”. Коэн замечает, что это означает, что если бы не они, то Павел оставил бы Тимофея, к тому моменту уже христианина, необрезанным. Коэн сравнивает разбираемое место с Деян 21:21 и приходит к выводу, что оба пассажа логически совместимы только в том случае, если Лука считал Тимофея язычником.⁵⁷ Мне это не кажется верным. Павел совершил обрезание Тимофея исключительно ради местных евреев — поскольку обрезание, с его точки зрения, не имело отношения к спасению. Для Павла “обрезание ничто и необрезание ничто” (1 Кор 7:19). Но это отнюдь не означало, что Павел призывал прекратить обрезание евреев, живущих в диаспоре, а именно подобный призыв и пытались вменить Павлу в вину, согласно Деян 21:21. Более того, Павел не считал нужным, чтобы новообращенный христианин менял тот статус, которым он обладал при крещении: “Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь

поре. Это маловероятно, учитывая, что муж ее был язычником и, судя по тому, что Тимофея не был обрезан на восьмой день, как это полагалось иудею, вряд ли вместе с женой совершал благочестивые паломничества в Иерусалим (а без сопровождения мужа путешествие замужней женщины вряд ли было бы возможным). Скорее всего, и мать, и Тимофея приняли христианство, когда Павел посетил южную Галатию во время своего первого миссионерского путешествия. При этом, какую бы хронологию жизни Павла не принять, — а хронология жизни Павла является одним из активно и постоянно обсуждаемых вопросов (см. например, R. Jewett, *Dating Paul's Life*, London, 1979); G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, I: *Studien für Chronologie*, Göttingen, 1980, англ. пер.: *Paul: Apostle to Gentiles. Studies in Chronology*, Philadelphia/London, 1984; R. Riesner, *Die Frührzeit des Apostels Paulus*, Tübingen, 1994, WUNT, 71, англ. пер.: *Paul's Early Period*, Grand Rapids/Cambridge, 1998) — очевидно, что между первым путешествием и вторым посещением южной Галатии прошло всего несколько лет.

⁵⁷Cohen, “Was Timothy Jewish?”, 267.

Глава 2

ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ

1. Иудаизм периода Второго Храма: миссионерская религия?

Как отметил Марсель Симон, “в истории иудаизма начала христианской эры нет вопроса более дискуссионного, чем вопрос о прозелитизме”.¹ * * С начала нынешнего столетия острее всего дебаты шли вокруг предполагаемого миссионерского характера иудаизма периода Второго Храма. Следует отметить,

¹ M. Simon, *Verus Israel, анти. nep.* (Oxford, 1986), 271. Наиболее влиятельными работами в этой области являются: A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu dem Fremden* (Freiburg/Leipzig, 1896); A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924⁴), 5-23; S. Bialoblocki, *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten. Vortrag gehalten bei dem wissenschaftlichen Kursus der Rabbiner der süddeutschen Landesverbände in Mainz am 17.XII.1929* (Berlin, 1930); B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (New York, 1968); R Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg, 1954); K.G. Kuhn, *простыло?*, TDNTNl(%8), 727—744; J. Jeremias, *Jesu Verheissung an die Völker* (1956), 9-16, англ. пер.: *Jesus' Promise to the Nations*, (London, 1958); D.Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthian: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Edinburgh, 1987); K.G. Kuhn, H. Stegemann, “Proselyten”, *RE*, Suppl. 9 (1962); K. Lake, “Proselytes and God-fearers”, *BC*, 5, 74—96; W.G.Braude, *Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of Tannaim and Amoraim* (Providence, 1940); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, 3,1(1986), 150-177 (в дальнейшем в ссылках на “английского Шюрера” будут после имени автора указываться редакторы соответствующего тома и номер тома); M. Simon, “Sur les débuts du prosélytisme juif”, *Hommages à André Dupont-Sommer*, eds. A.Caquot, M. Philonenko (Paris, 1971), 509-520.

если он и существовал в протораввинистических кругах Палестины первого века, то это еще не означает, что он сделался известным евреям Малой Азии и был ими принят.⁶¹ Я совершенно согласна с тем, что раввинистическое (или протораввинистическое) законодательство не распространялось на диаспору первого века. Органа, общего для Палестины и диаспоры, который мог бы принудить жителей диаспоры следовать предписаниям палестинских законотворцев, просто не существовало. Но в данном, конкретном случае, я полагаю процесс шел несколько иначе. Раввинистические нормы появились не на ровном месте и не из чисто умозрительных дискуссий по поводу маловажных предметов. Они отражали, разумеется, в первую очередь палестинские проблемы, но сообщение между Палестиной и евреями диаспоры не было прервано. В раввинистическом законотворчестве выкристаллизовалось то, что постепенно развивалось в еврейском мире — оно давало ответы на те вопросы, которые ставила жизнь.

Проблемы смешанных браков и статус потомства от таких браков были актуальны, в первую очередь, в диаспоре, где евреи жили среди языческого окружения. Именно поэтому, мне представляется исторически более правдоподобным, что матрилинейный принцип определения родства впервые стал применяться и распространяться в диаспоре и лишь позднее стал нормативным и для Палестины. Нельзя исключить того, что, что на его появление повлияли римские юридические нормы: согласно римским законам дети получали статус матери в случае, если один из родителей не имел римского гражданства.⁶² Этот принцип определения этнической принадлежности по материнской линии и был зафиксирован Лукой в истории обрезания Тимофея.

⁶¹Cohen, *ibid.*

⁶² См. сравнение римского законодательства и раввинистического закона (Qidd. 3:12) в Cohen, “Was Timothy Jewish?”, 253 слл.

terrible сыграл А.ТКробель. В блестящей и во многом провокационной статье он упомянул “иудейское миссионерское рвение” среди шести сложившихся в науке мифов об иудаизме диаспоры.⁶ Остальными пятью Кробель считает: 1) то, что иудаизм средиземноморской еврейской диаспоры носил синкретический характер; 2) то, что евреи, жившие вне Палестины, считали себя чужаками в греко-римском мире и стремились обратить язычников в иудаизм, в результате чего появился обширный класс боящихся Бога, так выразительно описанный Лукой в Деяниях; 3) то, что евреи и прозелиты принадлежали к социальным низам общества; 4) то, что евреи диаспоры представляли собой монолитное единство и контролировались из центра в Палестине; 5) то, что все свидетельства о евреях следует интерпретировать в религиозном контексте. Кробель полагал, что ни о какой правдоподобной картине жизни евреев в диаспоре не может быть речи, пока с этими мифами не будет покончено. К Кробелю присоединился С. Макнайт, поставивший своей целью упрочить критический подход Кробеля к миссионерской природе иудаизма.⁷ Аналогичный скептицизм по отношению к иудейской прозелитической деятельности можно найти в работах С. Коэна⁸ и М. Гудмена.⁹ Постепенно “начал формироваться новый консенсус, согласно которому ...

⁶A.T. Kraabel, “The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions”, *JJS* 33 (1982), 450-456; ср. также *id.* “Synagoga Caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Christian Period”, “To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, ‘Others’ in Late Antiquity, eds. J. Neusner, E. S. Frerichs (Chico, 1985), 219; обе статьи перепечатаны в *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel* (University of South Florida, 1992, South Florida Studies in the History of Judaism, 41), 1—20; 35-62.

⁷S. McKnight, *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991), 4.

⁸Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’, 163-169; *id.*, “Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?”, *Jewish Assimilation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues, and Future Prospects*, ed. M.Mor (Lanham/New York/London, 1992), 14—23.

⁹M. Goodman, “Jewish Proselytizing in the First Century”, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J.Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York, 1992), 53-78 (статья воспроизводится с некоторыми дополнениями в книге Гудмена *Mission and Conversion*, гл. 4).

однако, что интересы ряда ученых, занимавшихся этой проблемой, лежали в области христианства, а не иудаизма. Они пытались найти объяснение выходу христианства за рамки этнической религии и видели причину в том, что эта экспансия “была подготовлена иудейским миссионерским импульсом, так что христианским миссионерам не пришлось начинать с нуля”.² Еврейская история использовалась как инструмент христианской теологии. К сожалению, многие из участников дискуссии так и не смогли при обсуждении этой проблемы избавиться от ментальности религиозного диспута. Они видели в замене “иудейской миссии” миссией христианской еще одно подтверждение превосходства христианства над иудаизмом: иудаизм попытался завоевать мир, но потерпел поражение вследствие своего этноцентризма, а позднее ритуализма. Иудаизм — это, в сущности, неудавшееся христианство.³ К середине 50-х годов консенсус, казалось, был достигнут: за иудаизмом периода Второго Храма твердо установилась репутация религии миссионерской.⁴ Единственное расхождение существовало по вопросу о том, когда эта миссионерская деятельность сошла на нет. Большинство склонялось к 70 или 135 гг. от Р. Х. Другие же считали, что активное рекрутование прозелитов продолжалось гораздо дольше. Симон полагал, что в пределах Римской империи оно прекратилось на ранее 425 г, когда был ликвидирован иудейский патриархат, а на некоторых восточных территориях, особенно на окраинах Палестины и в районе, расположенному по обоим берегам Красного моря, и того позднее.⁵

Как это часто бывает, едва консенсус был достигнут, ему немедленно был брошен вызов. В данном случае роль enfant

²S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties* (Oxford University Press), 234.

³S.J.D.Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’: Christianity Succeeds where Judaism Fails”, *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B. A. Pearson, A. T. Kraabel, G.W. E.Nickelsburg, N.R. Peterson (Minneapolis, 1991), 168.

⁴См. список в прим. 1. Классический образец такого отношения был дан Д. Брунером: “Во времена Иисуса палестинские иудеи во главе с фарисеями вели энергичную миссионерскую деятельность” (D. Bragg, *Matthew, The Churchbook, Matthew 13–28*, 2 (Dallas, 1990), 821).

⁵ Simon, *Verus Israel*, 304—305.

ной еврейской среде для передачи др.-евр. **пл.** Вне иудейских, а затем и христианских сочинений оно не встречается. В еврейской Библии слово **пл** означало иноплеменника, постоянно или длительное время живущего вне пределов своей родины и нашедшего приют у местной общиной, в отличие от **גַּרְגָּרִים** — иностранцев, которые находились в стране временно, например, по делам торговли.¹⁴ Таким образом, термин первоначально принадлежал к сфере социальной, а не религиозной. Однако постепенно, в связи с тем, что на постоянно проживающих накладывались определенные религиозные обязательства (ср. Втор 5:14, 16:10—11, 16:13—14, 29:9—14) и они начинали все глубже интегрироваться в общество (“что вы, то и пришелец да будет перед Господом” — Числ 15:15), термин **גָּרִי** приобрел религиозные коннотации, а затем уже стал употребляться исключительно в религиозном значении. Дата этого изменения не ясна,¹⁵ но обычно предполагается, что к I в. по Р.Х. слово **простълутъ?** означало “прозелит”.¹⁶

Исходной точкой для тех, кто видят в иудаизме периода Второго Храма миссионерскую религию, является демографический скачок — резкий рост еврейского населения в Палестине и в диаспоре, который они приписывают, в значительной мере, существенно возросшему количеству прозелитов.¹⁷

¹⁴ TDNTVI, 728.

¹⁵Bertholet, *Die Stellung*, 178; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 1 (Cambridge, Mass., 1927), 328 сл.; W. C. Allen, “On the Meaning of *προσήλυτος* in the Septuagint”, *Expositor*, ГУДО (1894), 264—275; Th.J. Meek, “The Translation of Ger in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis”, *JBL* 49 (1930), 172-180.

¹⁶ См., однако, McKnight, *A Light Among Gentiles*, 131, прим. 5, который считает, что в кумранской литературе термин использовался в обоих значениях, а также не исключает того, что именно исходное значение имеется в виду в Деян 13:43. См. также Goodman, “Jewish Proselytizing”, 52, который полагает, что в I в. слово *προσήλυτος* становилось термином, обозначающим обращенного язычника, но не было ограничено только этим значением; см. более подробное обсуждение этой проблемы в следующей главе.

¹⁷ J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (Cincinnati, 1978), 38.

иудаизм диаспоры уже не рассматривался как миссионерская религия”.¹⁰ Эта позиция нашла свое самое яркое выражение в заглавии книги Вилла и Орье “Иудейский прозелитизм? История заблуждения”.¹¹ Тем не менее, говорить о полном единодушии среди исследователей пока не приходится. Л. Фельдман продолжает, и весьма решительно, отстаивать традиционную точку зрения о существовании иудейского миссионерства.¹² Таким образом, в настоящий момент в науке по вопросу об иудейском миссионерстве существуют две крайние позиции: с одной стороны, энергичное утверждение его существования, с другой, не менее энергичное его отрицание.

В современных западноевропейских языках термин “прозелит” имеет два значения: во-первых, “перешедший в любую новую веру”, и шире, “новый и горячий сторонник чего-либо” (например, определенного направления в искусстве или политической партии), во-вторых, “нееврей, принявший иудаизм”. Любопытно, что современные словари русского языка второго значения даже не фиксируют. Между тем, именно оно и является, если и не исходным, то в определенный период единственным значением этого слова. Русское “прозелит”, английское *proselyte*, немецкое *Proselyt* и т.д. представляют собой транслитерацию греч. προσήλυτος,¹³ * * * * * родившегося в грекоязыч-

¹⁰Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’”, 166.

¹¹E. Will, C. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur* (Paris, 1992).

¹²L. H. Feldman, “Jewish Proselytism”, *Eusebius, Christianity and Judaism*, eds. H. W. Attridge, G. Hata (Detroit, 1992), 372—408; *id.* “Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries”, *JSJ24:1* (1993), 372-408. Вся работа Фельдмана в этой области была суммирована в его книге *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton, 1993).

¹³ Любопытно, что соответствующий глагол προσῆλυτεύω имел не-переходное значение. Объяснение для переходного значения, которое он, а также существительное “прозелитизм”, принимает современных западных языках (ср., например, англ. *to proselytize, proselytism*), Вилл и Орье находят в современной европейской истории. Они полагают, что это изменение произошло среди англикан, которые почувствовали угрозу своему существованию в пользуавшихся успехом проповедях представителей протестантских групп, выступавших против ритуализма, церковной иерархии и социальных и политических привилегий истеблишмента (Will, Orrieux, *Prosélytisme juif? A4*).

Иудаизм периода Второго Храма: миссионерская религия?

время население это было значительным и продолжало расти, сомнения не вызывает. Это подтверждается как литературными свидетельствами, так и археологическими данными.²⁴ Было бы очень соблазнительно приписать этот рост миссионерской деятельности. Хотя в таком объяснении есть своя логика, однако одного логического правдоподобия для установления исторического факта недостаточно. И если мы не поддадимся гипнозу гигантских (и при этом ненадежных) цифр, а просто станем говорить о существенном приросте еврейского населения в эллинистический и римский периоды, то такие объяснения как важное, в сущности, религиозное значение, которое придавалось плодовитости, отказ евреев от абортов, убийств новорожденных и применения контрацептивов, а также концепция благотворительности, вследствие которой беднейшие члены общины всегда могли рассчитывать на поддержку, представляются вполне достаточными.²⁵

А теперь обратимся к другим аргументам, которыми обосновывается существование иудейской миссионерской деятельности. Однако прежде чем начать обсуждение свидетельств, которые традиционно привлекаются в этой связи, необходимо четко обозначить поставленную задачу. Никто из исследователей, занимающихся иудаизмом первого века, не возьмется отрицать сам факт существования определенного количества прозелитов в это время. Вопрос в другом: действительно ли иудеи активно рекрутировали прозелитов, или же они, хотя и приветствовали, а иногда даже и поощряли обращение язычников в иудаизм, не видели в этом своей религиозной задачи. Как верно заметил М. Гудмен, “необходимо четко различать, с одной стороны, присущее евреям желание вызвать восхищение других своим образом жизни, или пробудить в них уважение

²⁴ Литературные loci classici: *Or. Syb.* III, 271; I Mac 15:23—4; Strabo, *Historica Hypotemata*, ap.: Josephus, *AJ* 14.115 (*FGrHist* II, A 91, F 7 = Stem, *GLAII* № 105); *BJ* 2.398; 7.43; Philo, *In Flaccum* 45—46; *Legatio* 281-283; *Act* 2:9-11. Об археологических и эпиграфических свидетельствах см.: Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 1—86.

²⁵ M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (Cambridge, 1987), 61; *id.* “Jewish Proselytizing”, 55.

Цифры, которые фигурируют в науке, действительно поразительны. Гарнак считал, что в Римской империи жило от четырех до четырех с половиной миллионов евреев.¹⁸ Подсчеты Жюстера дали еще более высокую цифру — шесть или семь миллионов.¹⁹ Барон насчитал в первой половине I в. по Р. Х. восемь миллионов евреев, т.е. он полагал, что они составляли одну восьмую часть от всего населения Римской империи.²⁰ Ко всем этим подсчетам следует относиться с изрядной долей скепсиса. Так Гарнак, например, положил в основу своей статистики утверждение Филона Александрийского, что в Египте жило около одного миллиона евреев,²¹ которое сейчас большинство исследователей считает сильным преувеличением.²² Отсутствие достаточного количества исходной, в первую очередь, археологической информации и надежной методологии подсчета делает предлагаемые цифры, мягко говоря, произвольными.²³ * * * * Но хотя предложенные высокие цифры еврейского населения являются ненадежными, то, что в римское

¹⁸von Натаск, *Die Mission und Ausbreitung*, 9—13.

¹⁹ J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 1 (Paris, 1914), 209—212.

²⁰ S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1952²), 1, 167-179.

²¹РЫ10, *Adv. Flac.* 6.43.

²²Cohen, “Hamack’s ‘Mission and Expansion of Judaism’”, 166.

²³Ср. Cohen, *loc. cit.*: “Иудаизм, безусловно, претерпел географическую экспансию в эллинистический и римский периоды, но числовое выражение этой экспансии неизвестно и не может быть установлено”. О современных методах демографических исследований античных городов, при которых особое значение приобретает плотность населения, см. W. Reinhardt, “The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church”, *AIIFCS*, 4, 237—265. Собственная цифра Рейнхардта, впрочем, близка той, которую предложил Гарнак: около пяти миллионов. Ср. также L.V. Rutgers, “Attitude to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman’s, *Jew and Gentile in the Ancient World*”, *JQR* 85:3—4 (1995), 364: “Изучение еврейской демографии в эллинистический и римский периоды испытывает те же трудности, что и исследования демографической структуры нееврейского населения: 1) отсутствие исходных данных; 2) наша способность оценить надежность немногого доступного материала; 3) неспособность должным образом интерпретировать доступные свидетельства”.

Афродисиады.²⁸ Таким образом, надписи, в которых прозелиты упомянуты, составляют не более одного процента от известных на сегодняшний день еврейских эпиграфических памятников.²⁹ Точно датировать эти надписи не представляется возможным, но все они принадлежат периоду от I в. до Р.Х. до V в. по Р.Х. Половина эпиграфических прозелитов — женщины (в Риме — пять из семи или восьми), что существенно больше обычного процента упоминаний женщин в надписях. Некоторые детали очень любопытны. Так, например, одна из прозелиток, умершая в возрасте восьмидесяти шести с половиной лет, была обращена в иудаизм в семьдесят лет.³⁰ Она носила почетный титул “мать синагоги”, который является свидетельством ее высокого статуса в общине.³¹ Самая юная прозелитка умерла в возрасте трех лет, семи месяцев.³² Похоже, двое прозелитов, мужчина и женщина, были вольноотпущенниками, судя по тому, что эпитафии были поставлены их патронами. Сарра из Кирены, прозелитка, похороненная вместе с еврейской семьей, была, по-видимому, или рабыней, или приемной дочерью.³³ В этом случае свое еврейское имя она получила при обращении в иудаизм.

²⁸ J. Reynolds, R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias* (Cambridge, 1987, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplementary Vol. 12), 5. Подробнее о надписи из Афродисиады см. с. 118 слл.

²⁹ P. W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE — 700 CE)* (Kampen, 1991), 72.

³⁰ СЛ 523.

³¹ значении титула см. B. J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chico, 1982, BJS, 36), 64-72; см. также с. 314 слл.

³² СЛ 21. Фигуерас (Figueras, “Epigraphic Evidence”, 199) предположил, что девочка родилась до того, как ее родители были обращены в иудаизм и поэтому также была прозелиткой, и ссылается в этой связи на правила Мишны, касающиеся девочек, ставших прозелитками в возрасте до трех лет и одного дня. См. обсуждение различных интерпретаций этой надписи в R.S. Kraemer, “On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Graeco-Roman Inscriptions”, *HTR* 82.1 (1989), 39 (статья перепечатана в *Diaspora Jews and Judaism*, 311—329); см. также Noy, *JWE* 2, 489, 391.

³³ Lüderitz, *Corpus*, 27.

к Богу Израиля, или привить другим народам представление об этическом поведении, или, наконец, благочестивую надежду евреев совершить все это в будущем и, с другой стороны, импульс обратить язычников в иудаизм”.²⁶

Посмотрим теперь, как данные нехристианских источников первого века об иудейском прозелитизме соотносятся с той картиной, которая дана Деяниями Апостолов, единственной новозаветной книгой, кроме Евангелия от Матфея, в которой упоминаются прозелиты. Отмечу сразу, что в Деяниях не заметно следов знакомства с иудейским миссионерством, и это важно, учитывая, что центральная тема второй книги Луки — начало христианства как миссионерского движения. Существование иудейского прецедента, если бы Лука о нем знал, не могло бы не придать несколько иного направления его теологическим размышлениям.

2. Эпиграфические свидетельства

Число прозелитов, упомянутых в надписях, очень невелико. До недавнего времени мы знали только о шестнадцати, главным образом, из эпитафий.²⁷ ***** В последнее время еще трое прозелитов стали известны благодаря знаменитой надписи из

²⁶Goodman, “Jewish Proselytizing”, 53.

²⁷ CUI² 21, **68**, 202, 222, 256, 462, 523 (Рим) = Noy, JIWE2, 489,491 (лат. яз.), 392, 224 (лат.), 218 (лат.), 62 (лат.), 577 (лат.); СП I² 576 (Веноза) = Noy, JIWE1,52; СЛП 1385,1390 (Иерусалим, последняя на арам.); P.B.Bagatti-J.T.Milik, *Gliscavidel ‘Dominus Flevit’(Monte Oliveto-Gerusalemme)* ! (Jerusalem, 1958) N913,21 (этида гравфити, по мнению Багатти, принадлежали христианам, см. ниже с. 85 сл.), 31 (Иерусалим, последняя на арам, с формой *gerit* вместо обычного *gioret*); B. Lifshitz, “Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palestinae)”, RB68 (1961), 115 N9 2; G.Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika mit einem Anhang von Joyce Reynolds* (Wiesbaden, 1983), N9 12 (Киренаика); J. Naveh, *On Stone and Mosaic: the Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Tel Aviv, 1978), N9 **88** (Дура Эвропос, арам.). Все эти надписи, за исключением кесарийской, напечатаны с краткими комментариями в P. Figueras, “Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism”, Immanuel24/25 (1990), 196-201.

...ubi quid datur oti,
illudo chartis, hoc est mediocribus illis
ex vitiis unum; cui si concedere nolis,
multa poetarum veniat manus, auxilio quae
sit mihi: nam multo plures sumus, ac veluti te
Iudei cogemus in hanc concedere turbam

(Sat. 1,4,138-143).

Перевод этих стихов на русский язык отчетливо отражает их традиционную интерпретацию:

“... когда же
Время свободное есть, я все это — тотчас на бумагу!
Это — тоже один из моих недостатков; но если
Ты мне его не простишь, то нагрянет толпа стихотворцев,
Вступятся все за меня; а нас ведь, право, немало!
Как иудеи, тебя мы затащим в нашу ватагу!”

(Перевод М. Дмитриева)

Хотя эти строки хронологически немного предшествуют интересующему нас периоду, их нельзя не упомянуть из-за того значения, которое им придавалось во всех дискуссиях о прозелизме. Заключительные стихи сатиры Горация считаются первым упоминанием о миссионерском рвении иудеев в римской литературе.³⁶ Те, кто соглашаются с такой интерпретацией, понимают его сравнение поэтов, которые принуждают гипотетического горациевского критика присоединиться к своей компании, с евреями как указание на то, что евреи принуждали язычников делаться прозелитами и присоединяться к их общим.³⁷ Это стандартное понимание горациевских строк. Но не единственно возможное. Альтернатива — как я считаю, правильная — была предложена и обоснована Джоном Нолландом.³⁸ Анализируя структуру всего текста сатиры, в которой

³⁶ J.Nolland, “Proselytism or Politics in Horace Satires 1,4,138—143?”, KC 33 (1979), 347.

³⁷ См., например, Stem, *GLAJL*, 323 (Штерн, *ГРАЕИ*, 325): “Такое сравнение свидетельствует о достаточно активной миссионерской деятельности евреев в Риме”.

³⁸ Nolland, “Proselytism or Politics”.

Впрочем, весьма незначительное количество прозелитов, упомянутых в эпиграфических источниках, не может использоваться как надежный аргумент против того, что обращение язычников в иудаизм было массовым. Наши источники лакунарны, и мы не знаем, было ли упоминание о статусе прозелита, с точки зрения евреев, обязательным или хотя бы желательным. Начиная со времени Адриана, римские законы рассматривали обращение язычника в иудаизм как серьезное преступление, и это явно не поощряло к излишней откровенности, хотя бы и на надгробной плите,³⁴ — возможно, родственники, эти надгробия ставившие, опасались для себя осложнений.³⁵***

3. Литературные источники

Из литературных источников первого века, которые обычно привлекаются в дискуссии о прозелитизме, я буду обсуждать только те, которые рассматривались как свидетельства в пользу активных действий иудеев по рекрутированию прозелитов, оставив в стороне те, в которых не усматривали подтверждения существованию особого миссионерского рвения. Эти источники можно разделить на три группы: языческие, иудейские и христианские. Первые две группы будут обсуждаться в этой главе. Третья группа — в следующей.

3.1. Языческие источники

Самым знаменитым римским свидетельством в пользу теории о миссионерской деятельности иудеев, без сомнения, являются стихи Горация:

³⁴van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 72.

³⁵ Коэн (S. J. D. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *HTR* 82 (1989), 29 сл.), стараясь доказать, что положение прозелитов в иудейских общинах было двусмысленным, сильно преувеличивает количество прозелитов в надписях: “Многие эпитафии и надписи из синагог добавляют к имени упоминаемого человека слово ‘прозелит’”. Если бы дело обстояло таким образом и прозелиты действительно должны были бы обозначать свой статус в надписях, то, учитывая количество надписей, их упоминающих, мы должны были бы считать эту категорию практически не существующей.

была силой, их объединяющей, так что у них было больше общего, чем у остального народа, проводившего время на римских улицах, и это давало евреям возможность действовать согласованно. Обнаружив, что в результате совместных действий они приобретают известное ‘политическое’ влияние, несопоставимое с их скромной ролью в римском обществе, они сплотили ряды еще больше. По-видимому, это особенно часто происходило во время публичных судебных слушаний, проходивших под открытым небом.” Таким образом, в сатире Горация речь идет не о миссионерской деятельности, а об умении евреев оказывать давление в области социальной и политической.³⁹

Классическим текстом первого века, который всегда цитируется сторонниками теории иудейского миссионерства, является сочинение Сенеки “О суеверии”:⁴⁰

Сиша interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi vitoriis leges dederunt ... Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat.

“А между тем обычай этого преступнейшего народа возымел такую силу, что принят по всей земле: побежденные дали законы победителям ... Им известно, по крайней мере, откуда произошли их обряды, а большинство людей, совершает то, причину чего не знает”.

Текст этот был написан Сенекой, согласно одной точке зрения, незадолго до смерти, в шестидесятые годы, согласно другой — двадцатью годами ранее.⁴¹ Рассуждение Сенеки трактуется как признание им успеха иудеев в религиозной пропаганде: по словам Штерна, Сенека писал “на гребне миссионерского движения евреев и распространения еврейских обычав по Средиземноморью”.⁴² Тем не менее, представляется, что

³⁹Nolland, “Proselytism or Politics”, 353.

⁴⁰ap.: Augustinus, *De Civitate Dei* VI, 11 = Stem, GLAJJ I № 186.

⁴¹ См. лит. в Stem, GLAJJ I, 429, прим. 3 (Штерн, ГРАЕИ, 430, прим. 3).

⁴²ibid., 429.

Гораций обосновывает само право поэта обращаться к сатирическому жанру, Нолланд обращает внимание на то, что в ее последней части упор делается на противопоставление разума и грубой силы. Слова *cui si concedere nolis* отделяют предшествующее, т.е. перечисление разумных аргументов в пользу писания сатир, от иронической угрозы использовать против того, кто не внедрят разуму, объединенную силу поэтов-сатириков. Если согласиться с тем, что сравнение с евреями указывает на их миссионерскую деятельность, то тогда в контексте заключительной части сатиры эта деятельность должна была бы носить силовой характер — а ведь даже при самом пылком воображении как-то трудно представить себе толпу евреев, насиливо ведущих сопротивляющегося римлянина обрезать свою крайнюю плоть. Нолланд обращает внимание и на то, что эти стихи обычно понимаются как аллюзия на прозелитическую деятельность, поскольку в словах *in hanc concedere turbam* видят указание на присоединение к определенной группе. Однако глагол *concedere* встречается в заключительных стихах дважды и в первом случае, в ст. 140, имеет значение, близкое к *ignoscere* — “проявить снисходительность, извинить”. Нолланд предлагает и во втором случае, в ст. 143, понимать этот глагол так же, не связывая его жестко с *in hanc turbam*. Смысл последних стихов тогда будет следующим: если бы я был единственным, кто грехит писанием сатир, то ты мог бы принудить меня от него отказаться, но я делю свой грех с целой армией поэтов, и с такой силой ты вынужден считаться. Смысл сравнения с евреями проясняется, с точки зрения Нолланда, при сопоставлении с пассажем из “Речи в защиту Флакка”, 28, **66** Цицерона: “Тебе известно, какова величина (*quanta sit manus*) [еврейской толпы], какова сплоченность (*concordia*), сколь велико ее влияние в собраниях (*in contionibus*)”. Этот пассаж часто привлекается при обсуждении стихов Горация, но при этом он никак не влияет на их понимание. Между тем, и Цицерон, и Гораций говорят об одном и том же социальном феномене, характерном для Рима их времени. Вот как его характеризует Нолланд: “Похоже, еврейское население в Риме было достаточно многочисленным, чтобы в общественных местах могло собираться значительное число праздношатающихся евреев, относившихся, видимо, к беднейшим слоям. Их религиозная принадлежность

victoribus leges dederant (“побежденные дали законы победителям”) не следует принимать всерьез. Это не более чем риторическое общее место, которое показывает лишь степень раздражения Сенеки иностранными культурами, получившими распространение в Риме.*⁴⁵

Пожалуй, информацию об иудейском миссионерстве стоит поискать в другом месте, и прежде всего, в сообщениях об изгнании евреев из Рима. Мы знаем из источников о трех таких изгнаниях: в 139 г. до Р.Х., в 19 г. по Р.Х. и, наконец, при императоре Клавдии, которое упомянуто в Деяниях Апостолов 18:2.⁴⁶ Считается, что в первых двух случаях причиной послужила миссионерская деятельность.

О первом изгнании известно из двух византийских эпитом Валерия Максима, жившего в начале I в. по Р.Х. и, возможно, пользовавшегося Ливием как своим источником.⁴⁷ Эпитома Януария Непоциана (IV—V вв.?) гласит:

Chaldaeos igitur Cornelius Hispalus⁴⁸ urbe expulit et intra decem dies Italia abire iussit, ne peregrinam scientiam venditarent. Iudeeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit.

μακροῦ τῆς ἡμετέρας εύσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ελλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδέ βάρβαρος, οὐδέ εν ἐθνος, ἐνθα μή τό τῆς ἑβδομάδος, ἣν αργού μεν ημείς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε, και αἱ νηστεῖαι και λύχνων ἀνακαύσεις και πολλά των εἰς βρώσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται. — “Точно также и у простого народа уже издавна обнаруживается большое рвение к нашему благочестию и нет нигде, где бы то ни было, ни одного греческого города или хотя бы варварского народа, куда бы не проник обычай чтить субботу, в которую мы отдыхаем от трудов, или посты, или зажигание свечей, и где бы не соблюдались многие из наших постановлений о пище” (перевод Г. Г. Генкеля).

⁴⁵Ср. Plinius, *Naturalis Historia* XXIV, 5: vincendoque victi sumus (“победив, мы являемся побежденными”) и другие примеры, собранные Штерном {GLAJJ 1,432 = ГРАЕИ, 433}.

⁴⁶См. в деталях с. 287 слл.

⁴⁷Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, 1.3.3 = GLAJJ 1, № 147a, 147 b.

⁴⁸ Конъектура Кемпфа, рукописное чтение Hippalus.

в этом тексте нет ничего, что оправдало бы такое понимание. Сенека с отвращением относился к распространению восточных культов в Риме и всячески этому противился. Ему претил любой ритуализм — даже тот, кто постиг меру в жертвоприношениях, еще не был гарантирован от заблуждений (*quaes enim ex trucidatione immerentium voluptas est?* — “Какая же радость от убийства невинных?”, *Seneca ap.: Lactantius, Divinae Institutiones VI, 25*), — только подражание богам в благости, чистота помыслов и добрые намерения для него критерии подобающего богопочтания. Иудаизм был еще одним модным суеверием, (*supersticio*). Сенека был раздражен тем, что иудейские обычай, такие как отдых в субботу, который он порицал как нецелесообразный (“вводя по такому седьмому дню в каждую седмицу, они тратят впустую почти седьмую часть своей жизни, а не делая вовремя неотложных дел, часто причиняют вред самим себе”), или традиция зажигать светильники по субботам (“Ведь и боги не нуждаются в освещении, и людям нет никакой радости от копоти”, “Нравственные письма”, XCV, 47) находят своих сторонников среди и без того зараженных суевериями римлян. Только в одном Сенека отдавал должное иудеям: в понимании смысла своих ритуалов — этим евреи, как он считал, отличались от римлян в лучшую сторону.⁴³ Единственная надежная информация, которая содержится в обсуждаемом фрагменте, — это то, что иудейские ритуалы, и, в первую очередь, празднование субботы, наряду с другими восточными обрядами, обладали определенной привлекательностью для язычников⁴⁴ * и вошли в моду. Знаменитую фразу *victi*

⁴³ В рассуждения Сенеки о евреях из сочинения “О суевериях”, процитированных Августином, вкраплен комментарий последнего. Трудно сказать, какую часть текста Сенеки Августин опустил. Но из комментариев Августина видно, что Сенека противопоставляет евреев (*illi*) и тех язычников, которые копируют их обычай. Единственная альтернатива — это рассматривать сопоставление Сенеки как более общее: иудеи лучше понимают смысл своих ритуалов, чем язычники своих. Интерпретация, согласно которой Сенека противопоставляет иудейских священников и остальных иудеев, представляется натянутой и справедливо была отвергнута Штерном (*GLAJJ1,432*).

⁴⁴ Ср. Josephus, *Contra Apion.* 2.282 (с вполне объяснимым преувеличением): οὐ μην ἄλλα καὶ πλήθεσιν ἡδη πολύς ζήλος γέγονεν ἐκ

рукописные традиции данного пассажа Валерия Максима — два варианта эпитомы Парида и эпитома Януария Непоциана. Появление же евреев в качестве пропагандистов Юпитера Сабазия явилось результатом смешения трех различных изгнаний, осуществленных Корнелием Гиспаном, о которых писал Валерий Максим, а именно: халдеев (о них упоминается во всех вариантах текста), почитателей Сабазия (о них упоминается в эпитоме Парида по Бернской и Берлинской рукописям) и евреев (эпитома Парида по Ватиканскому кодексу и эпитома Непоциана).⁵² Писец Ватиканской рукописи, как считает Лейн, имел перед собой текст эпитомы Непоциана, в котором упоминалось об изгнании иудеев. Смущенный отсутствием антецедента при *qui*, писец внес в Ватиканскую рукопись упоминание об иудеях из Непоциана и, соединив, таким образом, два различных постановления Гиспана, сделал иудеев почитателями Юпитера Сабазия. Такому смешению, с точки зрения Лейна, способствовала фонетическая близость слов Σαβάζιο?, Σαβαώθ, σάββατον, а также близость фразеологии эпитом: возможно, слова *conati erant* стояли в обеих. Это убедительная и хорошо аргументированная гипотеза. Единственное, что оставляет некоторое сомнение, — это подразумеваемое Лейном предположение, что писец-христианин, знакомый с Библией, все же мог считать, что иудеи исповедовали Сабазия, пусть даже это экзотическое имя и имело фонетическое сходство с привычными словами. Поэтому нельзя исключить и того, что путаница с различными *senatus consulta* восходит все же к Валерию Максиму или к его предполагаемому источнику и что Непоциан в своей эпитоме заменил имя “Сабазий”, находившееся в оригинале, на нейтральное *sacra sua*.

Но какова же была действительная причина изгнания иудеев? Согласно второй эпитоме Януария Непоциана, евреев наказали за попытки передать римлянам *sacra sua*. Их частные алтари были убраны из общественных мест (*aras privatas e publicis locis abiecit*). Ключевым моментом здесь представляется упоминание алтарей. Как верно заметил Гудмен, нужно обладать слишком богатым воображением, чтобы представить себе евреев, устанавливавших в нарушение категорического

⁵² Lane, “Sabazius and the Jews”, 37.

“Корнелий Гиспал⁴⁹ изгнал халдеев из Рима и приказал им в течение десяти дней покинуть Италию, чтобы они не распространяли чужеземное знание. Также иудеев, которые пытались передать римлянам свои таинства, тот же Гиспал изгнал из города и выбросил их частные алтари из общественных мест”.

В другой эпитоме, составленной Юлием Париодом в IV(?) в., сообщается, что евреи были изгнаны за попытку заразить (inficere) римские нравы введением культа Юпитера Сабазия (Sabazi Iovis cultu). Это последнее сообщение стало краеугольным камнем теории “иудео-языческого синкретизма”.⁵⁰ Между тем, Ю.Н.Лейн поставил под вопрос надежность текста в данном месте, обратив внимание на сложность рукописной традиции.⁵¹ * В изданиях до 1831 г. текст печатался по двум рукописям — Бернской (codex Bemensis 366, X в.) и Берлинской (codex Berolinensis 46, XIV в.), в которых в большую лакуну был вставлен отрывок из эпитомы Парида, включая слова: idem, qui Sabazii Iovis cultu mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repeteret coegit—“Он же (претор Гней Корнелий Сципион, — И.Л.) [тех], которые пытались заразить римские нравы культом Юпитера Сабазия, заставил возвращаться к себе домой”. В обеих рукописях антецедент при qui отсутствует. Полный текст эпитомы Парида находится в Ватиканской рукописи (Vat. Lat. 4929, X в.). Только в ней содержится тот вариант текста, который принят всеми издателями, начиная с Кемпфа. Исследование рукописной традиции и тщательное сличение трех вариантов текста, привели Лейна к выводу о том, что перед нами три

⁴⁹ Имя дано с ошибкой, правильная форма — Сп. Cornelius Scipio Hispanus (Гней Корнелий Сципион Гиспан, т.е. Испанский). Он занимал должность претора, ведавшего делами иностранцев (praetor peregrinus).

⁵⁰F.Cumont, “Les mystères de Sabazius et judaïsme”, *CRAIBL* (1905), 63-79. См. критический разбор этой теории в S.E. Johnson, “The Present State of Sabazios Research”, *ANRWW* 17,3, 1583-1613; о термине “синкретизм” и о концепции религиозного синкретизма см. И. А.Левинская, “Синкретизм — термин и феномен”, *Страницы*, 3:4 (1998), 558-567 (англ. вариант: *TynB* 44:1 (1993), 117-128).

⁵¹ E.N.Lane, “Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-examination”, *JRS* 69 (1979), 35-38.

и гонения правительства на христиан уже в корне изменили религиозный климат в империи. Изменилась к этому времени и стратегия евреев: антииудейская полемика христиан, их переосмысление иудейского религиозного наследия, объявление христианами себя “новым Израилем” вынуждали евреев принимать ответные меры и вести контрпропаганду в языческой среде. Такого рода соображения на фоне того, что объяснение Дионом причин изгнания не поддерживается более ранними источниками, а также, что его сообщение сохранилось лишь как цитата, заставляют отнести к его тексту с изрядной долей скепсиса.⁵⁷

Тем не менее остальные источники указывают на то, что изгнание с религиозным моментом все же было как-то связано. В объяснение происшедшему Иосиф Флавий рассказывает следующую историю.⁵⁸ Некий негодяй, бежавший из Иудеи от наказания за нарушение законов, и трое подобных ему авантюристов убедили знатную римлянку Фульвию, которая сочувствовала иудаизму и, возможно, была прозелиткой (νομίστρια? προσεληθυῖαν τοῖς Ἰουδαϊκοῖ?), послать золото и пурпур в Иерусалимский храм; после чего они эти дары присвоили. Тиберий, узнав об этом от своего друга, мужа Фульвии, изгнал всех евреев из Рима. Из них четыре тысячи человек были посланы консулами в качестве солдат на остров Сардинию. Однако гораздо большее число было казнено из-за отказа от военной службы по религиозным соображениям. Свой рассказ Иосиф Флавий суммирует следующим образом: “Из-за преступления четырех человек евреи были изгнаны из Рима” (οἱ μὲν δή διά κακίαν τεσσάρων ἀνδρῶν ἡλαύνοντο τῇ πόλεω?).⁵⁹

⁵⁷Cp. M.H. Williams, “The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19”, *Latomus* 48 (1989), 767 сл., которая считает, что поскольку фрагмент Диона сохранился без контекста, мы не можем быть уверенными в том, что он вообще упоминает в нем о событиях 19 г.: “Более правдоподобно, что у Диона здесь речь идет о сравнительно небольшой по масштабам операции, дату которой мы не можем определить с точностью, против вызвавшей проблемы группы евреев-иммигрантов”.

⁵⁸ Josephus, *AJ* 18. 81-84.

⁵⁹ Критический анализ истории, рассказанной Иосифом Флавием, см. в Williams, “The Expulsion of the Jews”, 775 слл. Вильямс полагает, что хотя сама по себе история обмана Фульвии вполне правдопо-

66 Глава 2. ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ

запрета своей религии алтари по всему Риму, чтобы поощрить новообращенных римлян поклоняться Богу Израиля. Подобного образа действий скорее можно было бы ожидать от язычников, увлекшихся иудаизмом, “которые решили выразить свои чувства обычным для римлян способом, воздвигая алтари в городе”,⁵³ и, таким образом, меры против евреев были вызваны чрезмерным интересом римского населения к еще одному восточному культу и явились частью очередной правительственной кампании по очищению города от чуждых религиозных влияний.

О втором изгнании сообщают Тацит, Светоний, Иосиф Флавий и Дион Кассий во фрагменте его “Римской истории”, сохранившемся у писателя VII в. Иоанна Антиохийского.⁵⁴ Скорее всего именно об этом событии упоминает Сенека. Только Дион Кассий объясняет изгнание как наказание за обращение язычников в иудаизм:

των τε Ἰουδαίων πολλών ἐ? την Ῥώμην συνελθόντων
καὶ συχνού? των ἐπιχωρίων ἐ? τα σφέτερα εθη
μεθιστάντων, τού? πλείονα? ἔξηλασεν.⁵⁵

“Поскольку евреи стекались в Рим в большом количестве и многих из местных жителей обращали в свой образ жизни, он [Тиберий] изгнал большую их часть”.

Дион Кассий, безусловно, является ценным источником, однако следует помнить о том, что, рассказывая о прошлом, он, как правило, не теряет из виду ситуации своего времени, т.е. конца II — начала III вв. по Р. Х.⁵⁶ А это было время, когда активные действия христианских миссионеров среди язычников

⁵³Goodman, *Mission and Conversion*, 82 сл. В соответствии с нормами иудаизма язычникам разрешалось ставить алтари Богу, см. E. Bickettgap, “The Altars of Gentiles: A Note on the Jewish ‘ius sacrum’”, *id., Studies in Jewish and Christian History*, 2 (Leiden, 1980), 324—326.

⁵⁴ О связи антиеврейской политики, которую Филон приписывает Сеяну (*Legatio*, 159-161, Eusebius, *HE* 2,5,6-7), с изгнанием 19 г. см. E.M. Smallwood, “Some Notes on the Jews under Tiberius”, *Latomus* 15 (1956), 324-329.

⁵⁵Cassius Dio 57.18.5a = Stem, *GLAJJU* № 419.

⁵⁶Stem, *GLAJJU*, 347.

иудеев он под видом военной службы разослал в провинции с тяжелым климатом; остальных согламенников их или единоверцев он выслал из Рима под страхом вечного рабства⁶³ за ослушанье. Изгнал он и астрологов, но тем из них, кто просил помилования и обещал оставить свое ремесло, он даровал прощение”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

И наконец, Сенека, упоминает об изгнании в контексте своего рассказа об увлечении в молодости учением Пифагора под влиянием Сотиона и в результате этого о своем отказе от животной пищи:

His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis ... Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit.⁶⁴

“Под влиянием [этого учения] я начал воздерживаться от мяса, и по прошествии года эта привычка стала для меня не только легкой, но приятной ... Ты интересуешься, как я от этого отказался? Моя молодость пришлась на начало принципата Тибераия Цезаря: тогда изгонялись священнодействия инородцев, и воздержание от мяса некоторых животных признавалось одним из признаков суеверия. По просьбе моего отца, не опасавшегося оговора, но враждебного философии, я вернулся к прежней привычке; ему было нетрудно убедить меня обедать лучше”.

Несмотря на разницу в деталях, все эти свидетельства показывают, что гнев Тибераия был направлен не против евреев как этнической группы, а против их религии, поскольку она завоевывала приверженцев среди язычников (ср. *vel similia sectantes*

⁶³Т.е. без права манумиссии.

⁶⁴ Seneca, *Ep. Mog. CVIII.22 = Stem, GLAJJ, I N9 189.*

68- Глава 2. ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ

Версия Тацита отличается от изложенной Иосифом Флавием. Согласно римскому историку, в сенате обсуждался вопрос о запрещении египетских и иудейских обрядов, и было принято постановление сената отправить на Сардинию четыре тысячи подходящих по возрасту потомков вольноотпущенников, исповедующих иудаизм (*quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta*),⁶⁰ как дополнительную силу для борьбы с местными разбойниками. Сенат полагал, что если из-за тяжелого климата они все перемрут, то это будет небольшая потеря (*vile damnum*). Кроме этого, остальным иудеям предписывалось покинуть Италию, если к определенной дате они не откажутся от своих обрядов.⁶¹

Сообщение Светония об этих же событиях выглядит следующим образом:

Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus cotespuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudeorum iuuentutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis, eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtempérassent. Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus veniam dedit.⁶²

⁶⁰ “Чужеземные священнодействия и в особенности египетские и иудейские обряды он [Тиберий] запретил; і тех, кто был предан этим суевериям, он заставил сжечь свои священные одежды со всей утварью. Молодых

добра, тот факт, что Иосиф Флавий рассказывает ее вслед за очень похожей историей, героиня которой, знатная римлянка Паулина, оказалась жертвой обмана, совершенного в храме Изиды, заставляет скептически отнестись к рассказу Иосифа. Настораживает Вильямс также апологетический контекст, создаваемый соединением обеих историй, поскольку иудеи в сходной ситуации были наказаны несознательно более серьезно, чем поклонники Изиды.

⁶¹ Использование единственного числа *ea superstitione* указывает, что в число отправленных на Сардинию adeptы египетских культов не входили, см., например, Stem, *GLAJJ*, II, 72.

⁶² Tacitus, *Annales* 2.85,4 = Stem, *GLAJJ*, II № 284.

⁶² Suetonius, *Tiberius* 36.1 = Stem, *GLAJJ*, II № 306.

лян в иудеев единственное объяснение для репрессивных действий Тиберия?⁶⁷

Согласно Тациту, сенат готовил запрещение не только иудейских, но и египетских обрядов. Никто, как кажется, не пытался на этом основании приписывать египтянам особенное миссионерское рвение. По Светонию, под запретом оказались вообще все чужеземные священнодействия. Сохранение традиционных римских нравов было предметом серьезной озабоченности римского правительства, и оно предпринимало меры по ограждению римского общества от нежелательного влияния восточных культов. Изгнание представителей религий, которые по тем или иным причинам становились модными в Риме,⁶⁸ было, с точки зрения властей, самым действенным методом борьбы с нежелательными религиозными влияниями. Вопрос стоял очень серьезно: направление всеми гражданами государственных римских культов призвано было гарантировать стабильность и благополучие государства. Особенно актуальными такого рода гарантий становились в период социальной и политической нестабильности, а именно такими были 14—23 гг., когда происходили серьезные перебои с поставками в город зерна, достигшие критического уровня как раз в 19 г. Иудаизм вошел

⁶⁷ См., например, Georgi, *The Opponents of Paul*, 94: “Должна была произойти агрессивная экспансия, которая перешла через этнические границы”.

⁶⁸ Ср., например, как Тит Ливий описывает распространение вакхических ритуалов и объясняет причину этого: *Initia erant, quae prima paucis tradita sunt; deinde vulgari coepta sunt per viros mulieresque. additae voluptatis religioni vini et epularum, quo primo animi inlicerentur.* — “Сначала в таинства были посвящены немногие, но затем доступ в них становился все шире и для мужчин, и для женщин, а чтобы вовлечь еще больше людей, обряды стали сопровождать попойками и пиршествами” (пер. Э. Г. Юнца) (39.8.5). Чуть дальше (39.15) Ливий цитирует речь консула, который исчисляет число вакхантов тысячами и сообщает, что начало “этого зла” было положено женщинами: *primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit.* Похоже, в распространении иностранных культов в Риме женщины часто играли более активную роль, чем мужчины. Ср. также комментарий Гудмена (Goodman, *Mission and Conversion*, 29: “В любом случае ни сам эпизод, ни описание его Ливием не представляют собой свидетельства в пользу существования прозелитической миссии поклонников Диониса”).

у Светония, которые противопоставлены этническим евреям — *Iudaorum iuventus et reliqui gentis eiusdem*).⁶⁵ Единодушие свидетельств в этом вопросе делает достаточно сильной позицию тех, кто расценивает их как подтверждение миссионерской активности иудеев, — от них нельзя отмахнуться с такой легкостью, как это сделал Гудмен.⁶⁶ Но действительно ли энергичная пропагандистская деятельность по превращению рим-

⁶⁵Иную интерпретацию предлагает Вильямс (*The Expulsion of the Jews*”, 779 слл.; ср. также H.Solin, “Juden und Syrer im westlichen Teil. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände”, *ANRWII*, 29.2, 686, 690. прим. 224), которая объясняет действие римских властей желанием предотвратить возможность беспорядков в Риме, связанную с серьезными экономическими трудностями. С точки зрения Вильямс, евреи как наиболее хорошо организованная и поэтому потенциально более, чем другие, способная к бунту часть римского населения, вызывала особую озабоченность властей, обычно поступавших в соответствии с правилом, по которому “в тревожное время меньше прав предоставлялось группам, вызывающим опасение”. Таким образом, причина изгнания, по мнению Вильямс, была политической, а не религиозной: правительство решило освободить город от тех, кто мог угрожать сохранению законности и порядка в имперской столице. Рутгерс, хотя и не согласился с тезисом Вильямс о том, что евреи представляли собой источник нестабильности в обществе, разглядев в нем некоторые отголоски антисемитски мотивированных интерпретаций, тем не менее принял основную линию ее построения: евреи были изгнаны как легко идентифицируемая группа в период политической нестабильности. Однако Рутгерс признает, что не может предложить ответа на основные вопросы, который ставит эта интерпретация в той форме, которая представляется ему продуктивной (т. е. без признания евреев постоянным ферментом беспорядков): почему именно евреи, при наличии других, не менее легко идентифицируемых групп, оказываются изгнанниками и каким образом их изгнание способствует восстановлению порядка и законности (L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (Leuven, 1998), 179 слл.). Думается, что Вильямс права в том, что евреи, объединенные религией, обладали большей сплоченностью, чем остальные идентифицируемые группы населения, и что такого рода группы вызывали беспокойство властей именно во взрывоопасные периоды, но она, как мне представляется, ошибочно недооценивает значение религиозного момента, о котором упоминают все наши источники.

⁶⁶Goodman, *Mission and Conversion*, 68.

И Филон Александрийский, и Иосиф Флавий были знакомы с концепцией прозелитизма и, в целом, демонстрируют вполне одобрительное отношение к прозелитам. Тем не менее в их сочинениях нет ни малейшего намека на то, что иудеи занимались активным целенаправленным рекрутированием новоиспеченных детей Авраама. Характерно, что Иосиф никогда не пользуется самим термином “прозелит”. Лишь однажды, в уже упоминавшемся рассказе об обмане четырьмя евреями знатной римлянки Фульвии, у него появляется парафраз этого термина: Фульвия названа подошедшей, приблизившейся к иудейским законам— *νομίσου? προσελυθυῖαν τον? Ιουδαϊκοί?*^{71 72 *} У Филона *προσῆλυτο?* встречается только при цитировании Септуагинты.” Обращение в иудаизм царского дома Адиабены еврейским купцом Ананием описано Иосифом Флавием без акцента на его миссионерском устремлении.⁷⁴ Реальная причина обращения была скорее всего политической. Члены царского дома, по-видимому, имели далеко идущий стратегический расчет: они надеялись в результате своего обращения добиться доминирующего положения в регионе, который в этот момент пре-бывал в состоянии политической нестабильности. Парфия была ослаблена династической борьбой, на западе назревал бунт против римской власти. Помощь адиабенцев Иерусалиму во время голода, царственный статус династов-прозелитов, наконец, участие Адиабены в Иудейской войне на стороне евреев — все это в случае победы последних, могло привести царей Адиабены на Иерусалимский трон.⁷⁵

⁷¹ *AJ* 18.8.

⁷³ *De somniis* II, 273; *De cherubim* 108, 119; *De specialibus legibus* I, 51,308. Филон цитирует следующие библейские пассажи: Втор 10:18-19; Лев 19:33-34, 25:23.

⁷⁴ Josephus, *AJ* 20. 34—42.

⁷⁵ См. подробную аргументацию этой гипотезы в J. Neusner, “The Conversion of Adiabene to Judaism”, *JBL* 83:1 (1964), 63-66. Фельдман отрицает возможность того, что царская династия Адиабены могла писать какие-либо надежды на то, чтобы стать во главе Израиля, поскольку согласно Втор 17:15 царем мог быть только еврей: “... не можешь поставить над собой царем иноземца, который не брат тебе” (Feldman, *Jew and Gentile*, 331). Однако в серьезной политической игре, где ставкой была власть, такого рода затруднения непреодолимым препятствием никогда не служили — пример тому идумеянин Ирод Великий.

в моду, и реакция на это воспоследовала в тот момент, когда борьба с экономическими неурядицами потребовала религиозной консолидации. При этом Риму отнюдь не угрожало, что его граждане обратятся в иудаизм: увлекшиеся иудаизмом римляне становиться прозелитами не торопились. Помимо малоприятной для мужчин хирургической операции, принятие иудаизма означало социальную изоляцию и отказ от традиционного образа жизни, обязательной частью которой было участие в религиозных церемониях. Иное дело стать приверженцем восхитительно-экзотических восточных культов Митры или Сабазия, Изиды или иудейского Бога, не беря на себя особых обязательств и сохраняя свою римскую идентичность. Римляне искали разнообразия, а не полного изменения своего образа жизни.⁶⁹ Совсем не нужно было организовывать полномасштабную миссионерскую деятельность, чтобы их заинтересовать.

3.2. Еврейские источники

До появления поистине революционной статьи В.Черикова «Новый взгляд на еврейскую апологетическую литературу»,⁷⁰ было принято считать, что еврейская литература на греческом языке носила по преимуществу апологетический характер и ставила своей целью обратить язычников в иудаизм. На ее примере обычно изучали методы иудейской пропаганды. Чериковер же утверждал, что так называемая апологетическая литература была адресована не внешнему, языческому миру, а читателям-евреям. Поразительное отсутствие знания Септуагинты языческими авторами является хорошим подтверждением его теории.⁷¹ Защита иудаизма и полемика с многобожием, безусловно, присутствуют в еврейской литературе этого рода. Однако стоит сравнить ее с христианской апологетикой, как становится заметно, насколько бесконечно далеко все это от настоящего миссионерского рвения.

⁶⁹ A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1972²), 6.

⁷⁰ V.Tcherikover, “Jewish Apologetic Literature Reconsidered”, *Eos* 48,3 (1956), 169-193.

⁷¹ A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1976), 92: “Септуагинта оставалась исключительной собственностью евреев, пока ею не завладели христиане”.

в нем или ссылку на конкретное событие,² или намек на матrimониальные связи семейства Ирода,³ или на существование обычая ежегодно обращать одного язычника в иудаизм.⁴

Среди исследователей, которые видят в этом тексте реальное отражение иудейского миссионерства, также не существует полного единодушия. Некоторые вообще считают, что слова, процитированные Матфеем, Иисусу принадлежать не могли и представляют собой полемический выпад раннехристианской общины против иудаизма фарисейского толка.⁵

Рассмотрим подробнее несколько интерпретаций. Кун, который не ставит под сомнение сам факт существования иудейского миссионерства, разграничивает деятельность миссионеров в диаспоре и в Палестине. Первых, полагает он, устраивали язычники-квазипрозелиты, вторые же требовали от язычников принятия иудейского закона в полном объеме. С точки зрения Куна, Иисус выступает против попыток фарисеев сделать прозелитов членами своей партии, т.е. пунктуально выполнять все требования закона.⁶

С. Макнайт пришел к близкому выводу, хотя его исходная позиция решительно отличается от куновской, — он отрицает

² Например, обращение в иудаизм Флавия Клемента (H. Graetz, *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian* (Breslau, 1884), 25 сл.; *id.*, “Der Vers in Matthäus-Evangelium: einen Proselyten machen”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 28 (1869), 169 сл.,ср. с. 31 слл.), или Изата, царя Адиабены (M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlin, 1905), 31 сл.;ср. R.H.Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids, 1994²), 461).

³ J.Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London, 1959), 266 сл. См. критику этой интерпретации в Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 18, прим. 1.

⁴ Эта несколько эксцентрическая интерпретация была предложена Йеллинеком (non vidi): Bamberger, *Proselytism*, 268.

⁵ Bamberger, *Proselytism*, 271; A.J.Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago/London, 1994), 46. Иную оценку этих стихов см. в McKnight, *A Light among Gentiles*, 106 сл.: “Эти слова заслуживают самого серьезного внимания, поскольку они являются аутентичными”.

⁶ TDNTVI, 742.

Глава 3

ПРОЗЕЛИТЫ: ХРИСТИАНСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

1. Прозелиты в Мф 23:15

В Новом Завете прозелиты упоминаются четыре раза: один раз в Евангелии от Матфея (23:15) и трижды в Деяниях Апостолов (2:10, 6:5, 13:43). Стих из Матфея является, пожалуй, самым известным и самым часто приводимым аргументом в пользу существования агрессивной иудейской миссионерской деятельности:

Οὐαῖ οὐμίν, γραμματείς καὶ Φαρισαίοι οὐποκριταί, δτι περιάγετε την θάλασσαν καὶ τήν ξηράν ποιήσαι ενα προσήλυτον, καὶ δταν γένηται ποιείτε αύτόν υίον γεέννητς¹ διπλότερον υμών.

“Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, потому что обходите море и сушу, чтобы сделать одного прозелита; и когда он им становится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим, чем сами”.

Позиция исследователей относительно этого locus classicus, как правило (хотя и не всегда), зависит от той, которую они занимают в общей дискуссии о прозелитизме. Некоторые из тех, кто отрицает существование иудейского миссионерства — а это часто сопровождается отрицанием доброжелательного отношения иудейских учителей к прозелитам, видят в этом стихе извращение позиции фарисеев.¹ Другие в попытке понять, какая реальность стоит за этим темным пассажем, предлагали видеть

¹ См. классическое выражение этой позиции в J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris, 1867, переизд.: Westmead, 1971), 227 сл.

Тем не менее, нашелся исследователь, который высказался в пользу именно этой идеи, на взгляд подавляющего большинства своих коллег право на существование не имеющей. Им оказался Мунк. Он заявил, что если логий действительно принадлежал Иисусу, то его текст “может относиться только к обращенным в фарисейство внутри иудейского мира, иными словами, к иудеям, ставшим фарисеями, благодаря усилиям фарисейских книжников”.^{*}¹¹ Аргументов, однако, Мунк не предложил. За него это сделал М. Гудмен.¹² Фарисеи, которые считали себя единственными правильными интерпретаторами Торы, полагает Гудмен, вполне могли стремиться к тому, чтобы как можно большее количество евреев следовало фарисейской галахе. Наиболее очевидный аргумент против возможности такого понимания стихов Матфея — лингвистический: значение “обращенный в иудаизм” для слова “прозелит”, похоже, устанавлившееся к первому веку. Эту трудность Гудмен преодолевает следующим образом. Во-первых, говорит он, это слово еще только приобретало характер технического термина в иудаизме: для первого века оно редкость (не встречается у Иосифа Флавия, им крайне редко пользуется Филон, да и то только при цитировании и комментировании Писания, в Новом Завете оно употреблено всего четыре раза). Во-вторых, как это видно из Филона, который обсуждает его этимологию, в слове *προσήλυτος*? доминировало значение перехода к новому и богоугодному устройению.¹³ Это же значение прихода к чему-то свя-

“Matthew XXIII. 15”, *ExpT* 73 (1961), 67-69, который ошибочно приписывает Аллену интерпретацию термина, отличную от традиционной.

¹¹ Munck, *Paul*, 267. Идея о том, что “прозелит” употребляется у Матфея в не совсем обычном значении, была высказана также Бером: F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew. A Commentary* (Oxford, 1981), 454. Он полагает, что речь здесь идет об обращении в иудаизм христиан, и рассматривает логий как “вспышку раздражения со стороны Матфея, вызванного попытками еврейских общин переубедить тех, кто был обращен в христианство”.

¹² Goodman, “Jewish Proselytizing”, 60-63.

¹³ Philo, *De Specialibus Legibus* 1,51: τούτου? δέ καλεῖ προσήλυτου? ἀπό του προσελήλυθέναι καὶ φιλοθέφ πολιτεία — “их он [Моисей] называет прозелитами из-за того, что они перешли к новому и богоугодному устройнию”.

существование иудейского миссионерства. Макнайт сравнивает пассаж Матфея с полемикой Павла в Посланиях к Галатам и к Римлянам и приходит к заключению, что оба автора столкнулись с одинаковой ситуацией. В Послании к Галатам Павел боролся с “иудео-христианскими сторонниками благочестия Торы”, которые скорее всего принадлежали к партии фарисеев и стремились обратить “частично обратившихся” (боящихся Бога) в полных прозелитов. Иисус в изображении Матфея критикует не иудейскую миссионерскую деятельность как таковую, а попытку фарисеев обратить квазипроповедников, с сочувствием относящихся к иудаизму, в прозелитов, принявших на себя “ярмо Торы”.⁷ Таким образом, и Кун, и Макнайт считают, что фарисеи навязывали свое представление о законе язычникам и пытались сделать квазипроповедников фарисеями.

Несколько иная линия рассуждений была предложена Пламмером⁸ и Алленом.⁹ Оба признавали успех иудейской проповеднической деятельности среди язычников, но полагали, что фарисеи в этой успешной деятельности участия не принимали и, решив изменить положение, стали предпринимать невероятные усилия для рекрутования собственных проповедников. Таким образом, Иисус возражал не против обращения язычников в иудаизм, а против обращения их в фарисейскую форму иудаизма.

Все упомянутые интерпретации, которые отличаются друг от друга в деталях, объединяет одна принципиальная черта — их авторы считают, что речь идет об обращении язычников в иудаизм. Значение *προστήλυτος*? — “язычник, обращенный в иудаизм” остается неколебимым. Сама идея рассматривать проповедника у Матфея не как принявшего иудаизм язычника, а как ставшего фарисеем иудея, обычно походя отвергалась как не заслуживающая внимания: “Мы не должны думать об обращенных в фарисейство из иудеев, поскольку термин ‘проповедник’ означает язычника”.¹⁰

⁷ McKnight, *A Light among Gentiles*, 104 сл.

⁸ A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1909), 317 сл.

⁹ W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1907), 246.

¹⁰ Gundry, *Matthew*, 461. См. подобную же оценку в H. J. Flowers,

своих последователей более заслуживающими проклятия и наказания геенной, чем сами, потому что те, кто к ним присоединяется, стоят перед свободным выбором — последовать за Иисусом или принять учение фарисеев. Стихи 13 и 15 связанны и развиваются ту же самую мысль с риторическим усилением. В этом контексте упоминание язычников, за душами которых ведут охоту фарисеи,¹⁷ и к которым при этом, как известно, проповедь Иисуса обращена не была, ослабляет силу обвинения и разрушает связь между двумя стихами. Помимо этого, совершенно непонятно, почему язычники, обращенные в иудаизм фарисеями, должны быть хуже, чем их учителя.¹⁸

2. Христианские источники более позднего времени

В поддержку той интерпретации слова προσήλυτο?, которую защищает Гудмен, можно предложить дополнительные аргументы. Употреблявшееся как термин со значением “обращенный в иудаизм язычник” в ряде надписей и в литературных текстах II в. и позже, оно, тем не менее, сохраняло этимологическую прозрачность и отмеченную Филоном смысловую связь с глаголом, от которого оно произведено. Это спровоцировало расширение сферы использования слова: в προσήλυτο? был тот же потенциал к ее расширению, что и в νεόφυτο?, которое сначала значило “новообращенный христианин”, а затем стало употребляться более широко и относиться к любому новообращенному. Посмотрим на примеры.

В “Разговоре с Трифоном иудеем” 28.2 Юстин говорит о том, что у иудеев осталось совсем немного времени, чтобы принять христианство: βραχύ? ουτο? ὅμιν περιλείπεται προσηλύσε^ς? χρόνο?. Похоже, слово προσήλυσι? (нарас, согласно *TLG*) — это неологизм Юстина, который он употребил вместо обычного προσέλευσι?, явно намекая на προσήλυτο?. В контек-

¹⁷ Выражение “обходить море и сушу” имеет сильную идиоматическую окраску, и его вовсе не следует рассматривать как указание на маршрут миссионерских путешествий (R.H.Gimdry, *Matthew*, 461; McKnight, *A Light among Gentiles*, 154, прим. 30).

¹⁸ Обычно это объясняют тем, что неофиты, как правило, имеют склонность быть святыми папы римского.

щенному прослеживается для глагола προσέρχεσθαι у Иосифа Флавия и в Новом Завете. Филон знал для προσήλυτο? значение “язычник, обратившийся в иудаизм”, и этим вызвано некоторое его замешательство при комментировании Исх 22:20 (LXX), где словом προσήλυτοι переведено gerim, которое имеет здесь свое исходное значение “иностраник, живущий в чужой земле”. Гудмен резюмирует свою позицию следующим образом: “Я полагаю, что слово proselytos в первом веке имело как техническое, так и общее значение, и в этом своем последнем вполне могло быть приложимо к евреям”.¹⁴

Такое нетрадиционное понимание слова “прозелит”, на мой взгляд, обладает одним очень важным преимуществом: оно избавляет текст Матфея от присутствующей в нем иначе непоследовательности. Посмотрим поближе на контекст, в котором находится обсуждаемый логий. Он представляет собой один из семи упреков, с которыми Иисус обращается к книжникам и фарисеям, обвиняя их в противоречии между их словами и их поведением. Есть серьезные основания полагать, что приведенные Матфеем слова Иисуса аутентичны.¹⁵ В первых двух инвективах¹⁶ *** иудейские лидеры обвиняются в том, что они затворяют для людей Царство Небесное и навязывают им свое, ложное понимание закона. Иисус противопоставляет проповедуемое Им Царство Небесное (ст. 13) и геенну, в которую фарисеи направляют следующих за ними (15). Вместо того, чтобы слушать Иисуса, который проповедует всем иудеям, включая самих фарисеев, последние, используя силу своего авторитета, препятствуют остальным иудеям принять проповедь Иисуса. На место Его учения они подставляют свое, ложное, и делают

¹⁴Goodman, “Jewish Proselytizong”, 62 сл. = *id. Mission and Conversion*, 73.

¹⁵Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 17-18, прим. 4.

¹⁶Большинство текстологов считают, что Мф 23:14 является интерполяцией из параллельного текста Мк 12:40 или Лк 20:45. Этот стих отсутствует в ранних и лучших представителях александрийского и “западного” типов текста, а в тех рукописях, в которых этот стих имеется, он находится в разных местах — или после ст. 13 (*Textus Receptus*), или перед ним (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)* (Stuttgart, 1994²), 60).

Прокопий из Газы (PG 87, 2544D)

Καὶ Ιδού προσήλυτοι προσελεύσονται, φησί δΓ ἐμοῦ, τού? ἐν ἑκάστῳ καιρῷ προσιόντας τῇ πίστει δηλών ἔξ ἔθνών, ἡ καὶ ἔξ αυτών Ἰουδαίων. Κατόπιν γάρ τεθείνται των ἔθνών, καίτοι πρώτην ἔχοντες τάξιν, καὶ γεγόνασι προσήλυτοι τοῖς ἔξ ἔθνών, οἵ πάλαι τούτους προσήλυτους δεχόμενοι. Πλήν καὶ τούτο δι' ἐμοῦ, φησί. Δια γάρ Χριστού ἡ πάντων ἐπιστροφή, καὶ πρός τόν Πατέρα καὶ Θεόν οδός.

“И вот прозелиты придут, — говорит Он, — через Меня’, имея в виду тех, которые при каждой возможности приходят к вере из язычников, или даже из самих евреев. Ибо евреи были помещены позади язычников, будучи по порядку первыми, и стали прозелитами тех, кто происходил из язычников, — они, кто некогда последних принимал как прозелитов. Но он добавляет, что и ‘это через Меня’. Ибо через Христа происходит всякое обращение и путь к Отцу и Богу”.

Дидим Слепой в комментарии на Пс 21(22)131 также обыгрывает ситуацию полной перемены полюсов: теперь после Воплощения, еврей, если он верит в благую весть христианства, станет прозелитом бывших язычников:

ώσπερ γάρ πρότερον πρὸ τῆς ἐπιδημίας οἱ προστιθέμενοι τῷ νόμῳ τού θεού προσήλυτοι ἐγίνοντο τῶν Ἰουδαίων, οὕτω νῦν Ἰουδαίος ἔαν πιστεύσῃ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῷ θεῷ, τού εναγγελίου προσήλυτος γίνεται τοῦ {σ} τών {Ἰουδαίων} ἔθνων.²¹

“Ибо как раньше, до пришествия [Христа], те, кто присоединялись к закону Божьему, делались прозелитами иудеев, так и ныне иудей, если поверит евангелию и Богу, делается прозелитом евангелия язычников”.

²¹ Папирус с текстом Диодима был опубликован в *Papyrologische Texte und Abhandlungen: Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) Teil I: Kommentar zum Psalm 20—21*, L. Doutreleau, A. Gesche, M. Cronewald, том 7 (Бонн, 1969).

сте своего рассуждения о христианах как о новом Израиле Юстин интерпретирует слова Ис 49:6¹⁹ как предвещающие Христа и христиан, Его прозелитов:

έπει δέ διαθήκην καὶ νόμον αἰώνιον καὶ πρόσταγμα ὁ θεός προεκήρυξε πέμψειν, οὐχί τὸν παλαιόν νόμον ἀκουσόμεθα καὶ τούς προστηλύτους αὐτοῦ, αλλά τὸν Χριστόν καὶ προστηλύτους αυτού, ημάς τα ἔθνη, οὓς ἐφώτισεν.

“Поскольку Бог предзвестил, что пошлет новый Завет и вечный закон и повеление, мы не будем понимать здесь ветхий Завет и его прозелитов, но Христа и его прозелитов: нас, язычников, которых Он просветил”.

Аналогичная линия рассуждений (и соответственно новое христианское понимание слова προστήλυτος) хорошо засвидетельствована (и, в сущности, почти неизбежна) в христианских комментариях на Ис 54:15 (LXX). Приведу два примера IV и V вв. Они различаются в деталях — один автор считает прозелитов христианами из язычников, другой — как из язычников, так и из иудеев, но для нас важно, что оба прилагают термин к христианам.

Феодорит Кирский

’Ιδού προστήλυτοι προσελεύσονται δι’ ἑμές καὶ παροικήσουσι σοι καὶ ἐπὶ σὲ καταφεύ(ξο)νται. Προστηλύτους καλεῖ τοὺς καθ’ ἔκαστην ώς ἐπος εἰπεῖν ήμέραν ἐκ τῶν ἔθνών ἀγρευο(με)νους, καὶ τῷ θείῳ προσιόντας βαπτίσματι. Kai τούτης τοίνυν τῆς προφετείας ὥρω(μεν τό τέλος).²⁰*

“ ‘Вот прозелиты придут через Меня и поселятся рядом с Тобой и к Тебе будут прибегать’. Он называет прозелитами тех, которые, каждый, как говорится, день выхватываются из язычников и приходят к святому крещению. И так мы видим свершение пророчества”.

¹⁹ *Dial, cum Tryph.* 122.

²⁰ Théodore de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, ed. J.-N. Guinot, I (Paris, 1980, Sources chrétiennes, 276), 17, 341-345.

Пересказывая Деян 18:1—8, где, в частности, упомянуто об обращении в христианство старейшины синагоги (архисинагога),²³ Астерий называет его прозелитом:

καν λαλήσα? ἐν ταῖ? συναγωγαῖ? το σωτήριον δίδαγμα
όχετο ἀγών προσῆλυτον, οὐχ ἔνα τῶν πολλῶν ουδέ τῶν
ἐπιτυχόντων, ἀλλα αὐτὸν τὸν ἀρχισυνάγωγον (VIII 29,1).

“И, возвестив в синагогах учение спасения, он ушел, уведя [с собой] прозелита — не одного из толпы и не того, кто там случайно оказался, но самого архисинагога”.

В одном месте своей проповеди Астерий противопоставляет христиан и прозелитов, уподобляя последних молодым посадкам:

χριστιανού? βεβαιών, προσῆλυτο? οίκοδομών καί
τρέφων το? προσφόροι? παιδεύμασιν ώ? φυτουργοί τα
νεαρά τῶν φυτῶν τη συμμέτρω καί πεφεισμένη τῶν
ύδατων ἐπιρροή (VIII 27,6).

“[Павел]... укрепляя христиан, устраивая и питая прозелитов подобающими наставлениями, наподобие садовника, который питает молодые растения правильно и точно отмеренным количеством воды”.

В последнем примере προσῆλυτο? приближается по своему значению к νεόφυτο?. Астерий сделал и следующий шаг, соединив оба слова и создав неологизм νεοπροσῆλυτο?, которым он описывает молодую христианскую общину в Иерусалиме. Он вспоминает историю Анания и Сапфирь (Деян 5:1—5) и объясняет происшедшее стремлением Петра добиться более энергичным способом, чем обычные уверещания, того, чтобы члены христианской общины вели новый, отличающийся от привычного, образ жизни:

Ἐπειδή γάρ νεοπροσῆλυτο? ἡν καί νεοπαγή? ὁ λαό?,
ἐκ τη? ἑλληνική? καί ιουδαϊκή? αδιαφορία? ύπόγυνον
τους ευαγγελικού? δεξάμενο? νόμου?, είκότω? ἐνόμι-
σεν ού τη? ἐκ λόγων νουθεσία? μόνον χρήζειν τού?
μαθητά?, ἀλλα καί φόβου τινό? εμπράκτου (VIII 7,2).

²³О термине ἀρχισυνάγωγο? см. с. 308.

В приведенных примерах авторы сопоставляют новое значение слова со старым или, во всяком случае, считают, что оно нуждается в объяснении, а вот некая Мария из Кассобел (Μαρία ἐκ Κασσοβήλων), автор письма к Игнатию (которое в современной науке считается подложным), прямо называет себя в *praescriptio* прозелиткой Иисуса Христа: Μαρία προσήλυτό? Τησού Χρίστου. Здесь слово употреблено как самообозначение вне экзегетического контекста: новое значение уже очевидно и не нуждается в объяснении.

Какие оттенки значения слово *προσήλυτο?* могло приобрести в своем новом качестве, хорошо прослеживается по примерам из Астерия, епископа Амасии (Понт) в IV в. по Р.Х.²² * Они все взяты из проповеди VIII, энкомия Петру и Павлу. Четырежды Астериий называет христианских неофитов прозелитами. Первый раз, говоря о Петре как о том, кому Иисус поручил заботу о своих последователях:

καὶ σχεδόν ἀνθ' ἑαυτοῦ τὸν πιστότατὸν μαθητήν
έδωκεν ὁ Κύριο? τοι? προσήλυτοι? πατέρα καὶ νομέα
καὶ παιδευτήν (VIII 15,2).

“И как бы вместо себя Господь дал прозелитам вернейшего ученика в качестве отца, пастуха и учителя”.

В другой раз, описав, в какое смятение поверг Павел евреев и весь город началом своей христианской проповеднической деятельности в синагогах Дамаска, Астериий называет прозелитом Павла:

Εἰ? ταύτην τὴν αμηχανίαν ἐνέβαλε πόλιν μεγάλην,
δῆμον πολυάνθρωπον, τό πρώτον τού γενναίου προσηλύτου
κήρυγμα καὶ πλέον τότε Δαμασκό? ἐταράττετο
ἡ πρώην ἐν Ιεροσολύμοι? χριστιανοί, ἡνίκα Στέφανον
Παύλο? ἐλίθαζεν (VIII 25,4).

“В такое смятение повергла проповедь благородного прозелита великий город, народ многолюдный, и Дамаск тогда был растревожен больше, чем раньше христиане в Иерусалиме, когда Павел каменовал Стефана”.

²² Asterius of Amasea, *Homilies I—XIV*. Text, Introduction and Notes by C. Datema (Leiden, 1970).

становления. Даже позднее некоторые термины, за которыми, казалось бы, закрепились строго фиксированные значения, использовались с поразительной свободой. Так, термин “христианин”, согласно седьмому канону Первого Константинопольского собора 381 г. в строгом смысле был приложим только к тем, кто был допущен к первой ступени катехумената,²⁵ хотя обычно так называли уже принявших крещение.

Не исключено, что свидетельство о христианском употреблении слова προσῆλυτο? можно найти в загадочных граффити на оссуариях из некрополя Dominus Revit в Иерусалиме, датирующихся от конца I в. до начала II в. Багатти предложил считать граффити христианскими, и его гипотеза не представляет-ся мне окончательно и во всех деталях опровергнутой.²⁶

Первое из интересующих нас здесь граффити находится на крышке оссуария: Διογένη? προσῆλυτο? Ζηνά. Ниже и слева от надписи — изображение креста в боковом положении. То же имя, также сопровождаемое крестом, повторяется на стенке

²⁵ Как было доказано, седьмой канон не принадлежит к принятым на II Вселенском соборе и скорее всего был составлен в середине V в.: C. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church. Vol.2: AD 326 to AD 429* (Edinburgh, 1876), 368.

²⁶ Bagatti-Milik, *Gli scavi del ‘Dominus Flevit’*, № 21, 13а. Подробно Багатти аргументирует свою гипотезу в B. Bagatti, *The Church from Circumcision. History and Archaeology of Judaeo-Christians*, SBF, Smaller Series, 2, англ. пер. (Jerusalem, 1971), 237–239 (впервые напечатано по-французски как SBF, *Collectio Minor*, 2, 1965). Иную интерпретацию см. в P. Figueras, *Decorated Jewish Ossuaries* (Leiden, 1983), 17—23. Самая радикальная критика теории Багатти содержится в J. Taylor, *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origin* (Oxford, 1993), 11 сл. См. также весьма критическое изложение гипотезы Багатти в Л. Беляев, *Христианские древности. Введение в сравнительное изучение* (М., 1998), 26 сл. Однако, например, Сандерс (J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: the First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London, 1993), 35—37), хотя и высказывает довольно скептически по поводу теории Багатти, в целом, принимает осторожное заключение Финегана, что принадлежность, по крайней мере, части оссуариев еврейским семьям, некоторые члены которых впоследствии стали христианами, находится в области возможного: J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton, 1969), 249.

“Ведь поскольку народ составляли неопропозелиты, и он еще не окреп, недавно от греческого и иудейского безразличия приняв евангельский закон, он [Петр] разумно рассудил, что его ученики нуждаются не только в словесных наставлениях, но и в воздействии некоторого страха”.

Климент Александрийский использует слово προσήλυτο? для обозначения потенциального христианина в отличие от того, кто уже принял христианскую веру:

καὶ τούτο ἀδελφού?, οὐ τού? κατά πίστιν μόνον, ἀλλα καὶ τού? προσηλύτου? λέγων. εἰ γάρ καὶ ο νῦν διεχθρεύων ύστερον πιστεύσει οὐκ ἵσμεν οὐδέπω ἡμεν? (*Stromata* 7,14).

“И это братьев²⁴* — говоря не только о тех, кто уже принял веру, но и о прозелитах. Ведь тот, кто ныне враждебен, может позднее уверовать”.

Если сравнить текст Астерия, *praescriptio* Марии и пассаж из Клиmenta, то становится заметным, насколько широк был диапазон значения слова προσήλυτο?. Но при этом можно проследить определенную тенденцию: параллельно с традиционным значением “нееврей, принявший иудаизм” появляется другое — “человек, принявший христианство”. До определенной степени это развитие провоцировалось теологической экзегезой некоторых библейских пассажей и было частью процесса переосмысления иудейского наследия на христианский лад. Но это была не единственная причина. Слово “прозелит” было этимологически прозрачным — отсюда его употребление рядом с глаголом προσέρχομαι! в постоянно воспроизводящейся *figura etymologica* προσήλυτο? προσέρχεται, причем не только в цитатах из Септуагинты. Значение, пропущенное в слове, было связано не с идеей обращения именно в иудаизм, а с идеей перехода к чему-то новому.

Необходимо помнить также и о том, что в первые века терминологический язык христианства пребывал еще в процессе

²⁴ Цитата из 1 Кор 6:8 (“А вы обижаете, и обкрадываете. И это братьев”).

Обсуждая христианское употребление слова “прозелит”, следует упомянуть одну латинскую эпиграфию из Рима, датирующуюся III—IV вв.: Cresces Sinicerius Iudeus proselitus vixit ann(os) XXXV, dormitione accepit, mat(er) dul(cissimo) f(i)lio³ suo fec(it) qu(o)d ips(e) mihi deb(uit) facere. VIII K(a)l(endas) Ian(uarias)³¹ — “Крессес Синикериус иудейский прозелит прожил 35 лет, заснул. Мать для своего нежнейшего сына сделала то, что он сам должен был сделать для меня. 25 декабря.” Существуют различные толкования сочетания *Iudeus* и *proselytus*.³² Наибольшее признание получило то, по которому *Iudeus* является уточняющим определением слова “прозелит”.³³ Однако самое необходимость в уточнении можно истолковать как свидетельство того, что без уточнения слово “прозелит” уже воев принималось как христианский термин.

То, что христиане заимствовали термин “прозелит” у иудеев, не удивительно. В ситуации, когда христианство создавало язык “нового Израиля”, это происходило почти с каждым специфически иудейским термином — даже “синагога” ставшая символом иудаизма в качестве антитезы христианской церкви³⁴, пробовалась христианами на зуб и использовалась для обозначения христианских литургических собраний как синоним εκκλησία.³⁵ Но со словом “прозелит” произошло нечто большее: его этимологическая прозрачность позволила ему со временем стать универсальным термином, как это хорошо видно по его значению в современных языках. Это дает некоторые дополнительные обоснования для гипотезы о том, что и в I в. универсалистский потенциал, которым обладает слово “прозелит”, находил свое выражение в расширении сферы его употребления.

³¹ С/Л² 68 = Noy, *JLWE* 2, 491.

³² См. Краетег, “On the Meaning”, 50.

³³ См., например, Noy, *loc cit.* На плите отсутствуют иудейские символы, вообще стиль надписи характерен для языческих надгробий,ср. замечание Ноя (*op. cit.*, 393): “Хотя умерший и принял иудаизм, его мать не приняла еврейский эпиграфический стиль”.

³⁴ Ср. сопоставления в комментариях Иеронима на Иеремию 24:1 сл. (Hier. *Comm. in Jer.* 5,2, *CSEL* 59, 296): *lex et evangelium, synagoga et ecclesia, Iudeorum populus et Christianorum, gehenna et regnum caelorum.*

³⁵ *TDNT VII*, 840 сл. (Schräge).

оссуария.²⁷ На втором оссуарии находятся два имени, оба начертаны углем. Первое из них — женское, написанное по-древнееврейски, располагается в центре крышки. Второе граффито сделано по-гречески, причем покойный назван прозелитом.²⁸ На этом же оссуарии изображена монограмма *chi-ro* (также углем), наличие которой и послужило для Багатти основанием считать камеру 79 некрополя *Dominus Flevit* местом погребения иудео-христиан.²⁹ Слева от *chi-ro* изображена восьмиконечная звезда, которую интерпретировали или как комбинацию I и X (первые буквы имени Иисус Христос), которые перечеркнуты горизонтальной чертой, символизирующей крест, или как комбинацию двух крестов.

Отстаивая свою точку зрения и предлагая гипотезу о том, что среди иудео-христиан прозелиты имели статус аналогичного оглашенным в ранней церкви, Багатти заходит в область чистой фантазии. Пример из Юстина Философа, который он приводит в подтверждение, неудачен или, по крайней мере, неоднозначен.³⁰ Однако в целом, если отставить в сторону неубедительную гипотезу о “прозелитате” как об особом институте, возможность того, что и Иуда, и Диоген из *Dominus Flevit* были христианскими прозелитами, как представляется, не елеует окончательно сбрасывать со счетов.

²⁷ Bagatti-Milik, *Gli scavi del ‘Dominus Flevit’* 21. Согласно *NewDocs* 4, 268, Гвардуччи (Guarducci, *EG* 4, 441-444)глядела под именем Диогена с левой стороны знак *chi-ro*, который она датирует концом II в., т.е. почти на столетие позднее, чем сама надпись. Эта сенсационная информация в обычно надежном и тщательно выверенном издании является досадным недоразумением.

²⁸Чтение в Bagatti-Milik, 13a: Ιούδα ν(εωτέρου) προστλύτο[ν] τυρά (“Иуды младшего, прозелита, сыродела”). Позднее Багатти изменил чтение последнего слова на Τύρου (SBF 3, (1952-53), 163); идея была поддержана Лифшицем (B. Lifshitz, “Beiträge zur palästinische Epigraphik”, *Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins* 78 (1962), 79), который высказал также предположение, что ν относится к имени: Ιούδαν. Гвардуччи сделала осторожное предположение, что последнее слово может быть патронимиком: *EG* ГV, 443, прим. 4.

²⁹ Гипотеза, по которой *chi-ro* на оссуариях являются сокращением χαραχθέν (“опечатано”), не представляется мне убедительной (P. Colella, “Les abréviations ν et XP”, *RB* 80(1973), 557 сл.).

³⁰Justinus, *Dial. cum. Tryph.*, 23.3.

λυθείσῃ? δή τη? συναγωγή?, ἡκολούθησαν πολλοί των Ιουδαίων καὶ των σεβομένων προστλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβῇ, οἵτινες? προσλαλοῦντες? αὐτοῖς? επειθόν αὐτούς? προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεού.⁴¹

Соединение двух терминов *простылютои* и *себоменоеи* производит странное впечатление. В этом стихе у Луки впервые появляется слово *себоменоеи*, заменившее *фобоуменои* предыдущего изложения. Если Лука использует *себоменоеи/фобоуменои* (*τὸν θεόν*) для обозначения определенной категории язычников,⁴² то что может означать эта загадочная комбинация, вызывающая недоумение у большинства исследователей?⁴³ Было предложено два основных объяснения. Первое предполагает, что *простылютои* появилось в тексте Луки в результате ошибки: или как очень ранняя гlossen,⁴⁴ или вследствие небрежности.⁴⁵ Второе отрицает технический характер выражения *себоменоеи*.⁴⁶

В принципе, интерполяции в рукописях Нового Завета не являются чем-то необычным. Но грандиозные размеры новозаветной рукописной традиции (более 5000 рукописей, причем

⁴¹ Act 13:43.

⁴² Проблема *себоменоеи/фобоуменои* *τὸν θεόν* будет подробно обсуждаться в следующей главе.

⁴³ Редкое исключение из общего правила представляет собой Барретт, который не видит никакой проблемы в данном месте текста Луки: “Перед нами только одна группа, состоящая из прозелитов, *набожных прозелитов*, возможно *благочестивых прозелитов*, т.е. прозелитов, которые надлежащим образом посещали субботние службы в синагоге. Здесь нет никакой проблемы и никаких данных, которые заставили бы нас думать, что речь идет о язычниках-поклонниках иудаизма, даже если *себомено?* *τὸν θεόν*, *θεοσεβή?*, или *θεοσέβιο?*, было в это время техническим термином, описывающим такого рода поклонников” (C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 1 (Edinbouigh, 1994, The International Critical Commentary), 654).

⁴⁴ TDNTVI, 743, Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 413, прим. 5.

⁴⁵ Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 106: “Не является ли это небрежным выражением?”

⁴⁶ ÄCV, 88; Bruce, *The Acts of the Apostles*, 313; M. Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts — A Reconsideration”, /S7VT13 (1981), 108 сл.

3. Прозелиты в Деяниях Апостолов

Первый раз в Деяниях прозелиты упомянуты в списке народов, присутствовавших в Иерусалиме в день Пятидесятницы³⁶, когда произошло чудо глоссолалии и апостолы заговорили на неизвестных им до этого иностранных языках.³⁷ Хотя существуют некоторые разногласия относительно понимания синтаксической структуры предложения, особенно о том, относится ли слово *προστήλυτοι* к прозелитам — представителям всех упомянутых Лукой народов,³⁸ пришедших в Иерусалим, или к прозелитам только из Рима,³⁹ значение самого термина сомнения не вызывает. Он употреблен в техническом значении и обозначает принявших иудаизм язычников.

Второй раз Лука использует слово *προστήλυτο?* в рассказе о выборе семерых человек для заботы о распределении средств нуждающимся членам общины — одним из семи оказывается Николай, прозелит из Антиохии.⁴⁰ Здесь тоже проблем не возникает. А вот зато следующее употребление термина загадочно.

В Антиохии Писидийской Павел, закончив проповедь, выходит из синагоги вместе с Варнавой. За ними следует толпа, состоящая из многих иудеев и “чтущих [Бога] прозелитов”, которым Павел и Варнава дают наставления и убеждают пребывать в благодати Божьей:

³⁶Деян 2:9-11.

³⁷ Деян 2:11. Помимо данного места из Деяний, о глоссолалии подробнее всего говорится в 1 Кор 14. Многие отмечали, что в Деяниях и у Павла глоссолалия представлена по-разному: у Луки речь идет о говорении на иностранных языках, а у Павла — об экстатической, нечленораздельной речи, известной по эллинистической традиции экстатического мистицизма (см. параллели в *TDNT*, 722 сл.). Подробнее об этом см. Левинская, *Деяния Апостолов*, 115 сл.

³⁸Так понимает, например, Хенхен (Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 413, прим. 5): “Фраза ‘иудеи и прозелиты’ не относится к какой-либо национальной группе с ее собственным языком … но ко всем группам, упомянутым ранее, и имеет в виду религиозную принадлежность”.

³⁹ Так понимают большинство комментаторов и переводчиков.

⁴⁰Деян 6:5.

В середине проповеди он еще раз повторяет обращение (13:26): “Αὐδρε? ἀδελφοί, υἱοί τι γένου? Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν — “Мужи братья, сыновья рода Авраама, и боящиеся Бога среди вас”. Если “боящиеся Бога” — это не язычники-квазипротезиты, а, как это предлагает понимать Виллокс, более скрупулезно выполняющая религиозные предписания часть общины, то в этом случае, обращение Павла саркастично, “слегка саркастично” (“mildly sarcastic”), как отмечает тот же Виллокс. Он полагает, что такое отношение Павла к аудитории объяснимо на фоне принятого им решения обратить свою проповедь отныне не к иудеям, а к язычникам: “В конце концов именно в этом месте повествования мы находим первую угрозу Павла бросить миссионерскую деятельность среди иудеев и направить ее на язычников”.⁴⁹ Такое понимание текста не представляется мне правильным, и вот почему.

Если принять, что φοβούμενοι τόν θεόν не имеют в обсуждаемом пассаже терминологического значения, и помнить при этом о наличии артикла, то мы должны согласиться с Виллоксом: речь идет о двух группах иудеев, одних из которых Лука называет αὐδρε? Ἰσραηλῖται, а других — φοβούμενοι τὸν θεόν. Для иудаизма выражение φόβο? θεού (“страх Божий”) имеет особое значение, это condicio sine qua non.⁵⁰ Оно приобретает значение лат. pietas, religio.⁵¹ Каждый еврей является боящимся Бога, если он следует предписаниям закона, и перестает быть таковым, если с законом порывает. Таким образом, если Павел и был саркастичен, то это уже не мягкий сарказм, как полагает Виллокс, — в сущности, если αὐδρε? Ἰσραηλῖται не являются боящимися Бога, то это означает, что они вообще не иудеи, — трудно нанести своим слушателям большее оскорблениe. Разумеется, проповедник может относиться к своей аудитории критически, может ее вразумлять и обличать, и иудейские пророки

⁴⁹Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts”, 108.

⁵⁰L.H.Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’ in Classical Literature am Inscriptions”, *TAPA* 81 (1950), 203; см. также *TDNT* IX, 201 ui (G. Wanke).

⁵¹K. Romaniuk, “Die ‘Gottesfurchtigen’ im Neuen Testament: Beitrag zur neutestamentlichen Theologie der Gottesfurcht”, *Aegyptus* 44:1—2 (1964), 71.44:1-2(1964), 71.

количество их непрерывно растет⁴⁷⁾ и отсутствие вариантов в данном месте стиха делают возможность гlosсы, пусть даже очень ранней, маловероятной. Небрежность автора, конечно, исключить нельзя; впрочем, апеллировать к человеческому несовершенству и грешить на ошибки авторов — это последнее прибежище исследователей в безнадежной ситуации. При этом именно в использовании слова σεβόμενοι — “чтущие (Бога)”, о которых подробно речь пойдет ниже,⁴⁸ небрежность у Луки была бы менее всего понятна, слишком уж важна, в отличие от прозелитов, роль, которую он отводит им в своей исторической концепции.

Но если принять, что слово σεβόμενοι в этом пассаже Деяний имеет то же значение, что и обычно, то имеет смысл взвесить иную возможность и посмотреть внимательнее на второе слово в словосочетании — προστήλυτοι. Не может ли это слово здесь, как это стало принято в более поздних христианских текстах, означать присоединение не к иудаизму, а к христианству? Не могла ли здесь проявиться та же тенденция к расширению значения слова, которая, как мне кажется, проявилась в обсуждаемом выше пассаже из Матфея? Такое значение хорошо вписывается в контекст. Посмотрим на него поближе.

С самого начала своей проповеди в антиохийской синагоге Павел обращается к двум разным группам: к иудеям (ἵνδρε? Ἰσραὴλται) и к боящимся Бога (οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν), как это следует из постановки артикля перед φοβούμενοι.

⁴⁷ Впервые список греческих рукописей был издан Грегори в начале нынешнего века, затем он был дополнен Добшюцем, позднее Аландом, в 1963 г. вышел обновленный и дополненный каталог рукописей Аланда, к которому периодически издаются дополнения (C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, I, III (Leipzig, 1900—1909); дополнения: *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, I—IV (1924—1933) (E.von Dobschütz), V—VI (1954—1957) (K.Aland), ZNW\ id., *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Versuche und Entwürfe*, II (Leipzig, 1908); K.Aland, *Kurgefassste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I: *Gesamtübersicht* (Berlin/New York, 1963); дополнения: id., *Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde*, I (1969), 1—53; id., *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung* (Münster, 1972, 1974, 1977, 1982, 1988).

⁴⁸ См. гл 4—5.

значение то, что только недавно и, замечу, по собственному выбору научился ценить. Такое было возможно для отдельных индивидуумов, как, например, Николай из Антиохии, чей статуе прозелита Лука отмечает, скорее всего, именно потому, что это было явление среди христиан не частое, но, повторяю, маевское дезертирство прозелитов в христианство мне кажется совершенно неправдоподобным. На этом фоне представляется заслуживающим внимания взвесить другую возможность: словом “прозелиты” в Деян 13:43 названы не язычники, принявшие христианство, а новообращенные христиане, иными словами, слово употреблено здесь в том значении, которое хорошо известно по более поздней христианской литературе. Если принять такое значение слова προστήλυτος-, то его сочетание с σεβόμενοι указывает на то, что эти христианские прозелиты до обращения принадлежали к категории боящихся Бога, т.е. той группы, которая наряду с иудеями слушала проповедь Павла в синагоге.

Завершая тему прозелитизма, мне хотелось бы еще раз подчеркнуть, что источники первого века не подтверждают теории о широкомасштабной иудейской миссионерской кампании, ведшейся в это время. И здесь спорадические упоминания Лукой об иудейских прозелитах и отсутствие информации о какой-либо деятельности иудейских миссионеров вполне соответствуют исторической ситуации. Сугубое внимание Луки было обращено к другой группе — к симпатизирующим иудаизму язычникам, — которая занимала центральное место и в его исторической концепции, и в его теологии. К ней мы сейчас и перейдем.

дают нам достаточное количество примеров подобного поведения, но оскорблению присутствующих в самом начале проповеди не очень вяжется ни с миссионерскими целями Павла вообще, ни со структурой конкретной проповеди в Антиохии Писидийской, в частности. Идея же о том, что Павел с самого начала своим сарказмом провоцировал иудеев на негативную реакцию, чтобы затем использовать это как предлог для перенесения проповеднической деятельности в языческую среду, превращает Павла в ловкого и коварного интригана, а это уже противоречит всему, что нам известно об апостоле.

Таким образом, как представляется, следует признать, что Павел знал о присутствии в синагоге двух групп слушателей и это отражено в его обращении к ним. После того, как собрание в синагоге было распущенено, за Павлом последовали представители обеих групп, к которым он обращался во время проповеди. Лука подчеркивает, что проповедь была успешной и что многие из обеих групп стали христианами. То же самое происходило и в других синагогах — в Деяниях проповедь имеет успех у части иудеев и у язычников-квазипрозелитов.

Лука не выделяет прозелитов в отдельную группу (он противопоставляет собственно евреев и прозелитов лишь однажды — в Деян 2:11, где для него важно показать этническое и языковое разнообразие толпы, оказавшейся в Иерусалиме во время гlossenалии). И это понятно: религиозно они были неотличимы от этнических евреев. При этом они должны были составлять наиболее трудную для проповедника часть аудитории: психологически прозелиты менее всего должны были быть готовы принять христианство. Легко понять, что люди, привлеченные иудаизмом, практически принявшие единобожие, но не сделавшие последнего шага, не вошедшие в иудейскую общину и не связавшие себя с иудаизмом окончательно, легко могли откликнуться на христианскую проповедь и принять монотеизм в форме христианства. Но трудно себе представить, чтобы люди, которые сделали последний шаг (а для мужчин это было связано еще и с перенесением болезненной операции), отказавшиеся ради своей новой судьбы от всего, что их окружало прежде, и стремившиеся стать полноправными членами иудейской общины, оказались бы среди первых, кто принял новое учение и согласился признать не имеющим

основных причин поставить под сомнение историческую достоверность Деяний является та важная роль, которую в Деяниях играют боящиеся Бога — язычники-квазипротезиты.⁴

В теологической схеме Луки боящиеся Бога играют роль посредников, своего рода промежуточного звена, при переходе христианства из мира иудейского в мир языческий. Лука выразительно и живо описал боящихся Бога, оставив у читателей впечатление, что эти поклонники иудаизма представляли собой весомую часть языческого общества. В таком случае имело

⁴ В течение последнего столетия исследователи колебались в выборе подходящего термина для обозначения этой разновидности иудействующих. Первоначально их называли полупротезитами. Однако Мур обратил внимание на то, что, с точки зрения еврейского права, такой термин лишен какого-либо смысла, поскольку “иудейский закон не знает полупротезитизма”. Более того, такой термин создает массу путаницы, особенно при попытках найти для этой категории соответствующее место в раввинистических установлениях, касающихся прозелитов (Moore, *Judaism in the First Centuries*, 326). По этой причине раскритикованный Муром термин постепенно вышел из употребления, хотя надо заметить, не всем это кажется необходимым. Например, Барретт считает, что дефиниция “полупротезит” означает человека, “который был на полпути к тому, чтобы стать прозелитом, кто сделал несколько шагов, но остановился перед последним, и поэтому такой термин как ‘полупротезит’ вполне имеет смысл” (Barrett, *A Commentary on the Acts*, 1, 500). После статьи Фельдмана (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 200-208) распространился термин “симпатизирующие” (sympathizers), наряду с “боящимися Бога” — переводом φοβούμενοι τὸν Θεόν Луки. Зигерт (F. Siegert, “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, *JSJ* 4:2 (1973), ПО) попытался ввести разграничение между “боящимися Бога”, как он называет тех, кто действительно стали адептами иудейской религии, и “симпатизирующими”, как он называет тех, кто проявляли по отношению к иудаизму любопытство (в первую очередь, к иудейским праздникам) и симпатию и/или покровительствовали иудаизму политически. Однако, учитывая фрагментарный характер нашей информации и отсутствие чувствительности к такого рода нюансам у наших информантов, последовательно проводить подобное разграничение оказалось невозможным. В настоящее время в западной литературе на равных правах бытуют “боящиеся Бога” и “симпатизирующие”, хотя некоторые, например, Требилко, предпочитают перевод эпиграфического термина θεοσεβεῖ? — “Богочтущие” (“God-worshippers”); см. P.Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge, 1991), 246, прим. 1.

Глава 4

БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

1. Введение

Для тех, кто занимается изучением Деяний Апостолов, один из основных вопросов, ответ на который во многом определяет все остальные вопросы и ответы, состоит в том, является ли сочинение Луки историческим, или мы имеем дело с “теологией в повествовательной форме”.¹ Иными словами, следует ли отказать Луке в праве именоваться историком и считать его чистым теологом? Заключалась ли его роль как историка лишь в том, чтобы разрешить “наилучшим образом, насколько он был способен, теологическую проблему, поставленную существованием миссии к язычникам без Закона”?² Помимо противоречий между некоторыми деталями в Деяниях и в Посланиях Павла — а последние всегда рассматривались как источник из лучший и более надежный, чем сочинение Луки^{3****} — одной из

¹ A.T. Kraabel, “The Disappearance of the ‘God-Fearers’”, *Numen* 28:2 (1981), 118.

²Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 102.

³Ср., например, характерное высказывание Гуденафа: “Начинать с Деяний и от них идти к Посланиям Павла, т.е. от вторичного источника к собственному изложению своих мыслей Павлом, является чистым извращением” (E.R.Goodenough with A.T. Kraabel, “Paul and the Hellenization of Christianity”, *Religion in Antiquity: Essays in Honor of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J.Neusner (Leiden, 1968, Supplements to *Numen*, 14), 25). Более сбалансированную позицию см. в T. Hillard, A. Nobbs, B. Winter, “Acts and Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels”, *AIIFCS*, 1, 183–213, где сочинения Цицерона, Фаворина и Юлиана, в которых содержатся некоторые биографические детали, рассматриваются на фоне того, как об этих личностях писали их современники или близкие по времени авторы

Ни одного из тех словосочетаний, которые использует Лука, в эпиграфических источниках не засвидетельствовано — единственное возможное исключение, известное на сегодняшний день, представляют собой посвящения членов фиасов, состоявших из адептов Бога Высочайшего⁸ из Танаиса, которые названы в надписях приемными братьями, чтущими Бога Высочайшего — είσποιτοι ἀδελφοί σεβόμενοι θεόν ψυστον. В других надписях встречается только эпитет θεοσεβής?, который обычно и рассматривается как аналог терминологии Деяний, хотя далеко не все считают такое сопоставление легитимным.⁹ Те, кто не считают его доказанным, обращают внимание на то, что из самих надписей практически невозможно определить, обозначает ли слово θεοσεβής? принадлежность к группе иудействующих язычников, или же это обычный эпитет, означающий “благочестивый”. При решении этого вопроса в ту или иную сторону решающую роль, как правило, играют априорные представления и теоретические предпосылки.

В недавно вышедшей статье Гудмен решил в подчеркнуто провокационной форме напомнить о существовании пределов наших способностей интерпретировать археологический и эпиграфический материал.¹⁰ Чтобы показать, насколько подчас шатко основание, на котором мы строим, и продемонстрировать уязвимость ученых построений, лежащих в основе реконструкций иудаизма в средиземноморской диаспоре, он предложил новую, совершенно невозможную, но в то же самое время совершенно последовательную и логичную интерпретацию знаменитой синагоги в Сардах как культового здания, принадлежавшего язычникам-политеистам. Гудмен совершенно прав в своей исходной посылке: необходимо проявлять гораздо больше осторожности, чем это осознавалось раньше, при построении теорий, опирающихся на материал первых веков, будь то свидетельства иудейские, христианские или языческие.

⁸О Боге Высочайшем см. гл. 6.

⁹См., например, L. Robert, *Nouvelle inscriptions de Sardis* (Paris, 1964), 39–45 (в дальнейшем в ссылках заглавие сокращается как *NIS*).

¹⁰ M. Goodman, “Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late Roman Period: the Limitations of Evidence”, *Journal of the Mediterranean Studies*, 4:2 (1994), 208—224.

смысл поискать, не оставили ли они следов в эпиграфических памятниках. Велись такого рода поиски по двум направлениям.

Во-первых, в надписях искали те же самые слова, которые Лука употребил в Деяниях. Во-вторых, анализировались надписи, которые не вполне соответствовали чисто иудейскому контексту, но тем не менее несли в себе следы иудейского влияния (или того, что представлялось таковым). И в том, и в другом случае мы сталкиваемся с серьезными трудностями. Начнем с первого направления. Здесь сразу необходимо отметить, что сам Лука использует в Деяниях различные имена для языческих почитателей иудейского Бога: φοβούμενοι τον θεόν (Деян 10:1—2; 10:22; 13:16; 13:26), σεβόμενοι τόν θεόν (13:50; 16:14; 18:6—7), σεβόμενοι (17:4), σεβόμενοι προσῆλυτοι (13:43), σεβόμενοι "Ελληνες" (17:17). В главе 13 Деяний происходит резкая смена терминологии: φοβούμενοι исчезают, раз и навсегда уступив место σεβόμενοι. Лейк полагал, что это могло быть связано со словоупотреблением источников Луки.⁵ Вилcox считал, что изменение терминологии естественным образом отражает сдвиг акцента в самом тексте Деяний: в первой части автору важно показать связь христианства с благочестием Торы, и это отражено в более иудаизированном языке, во второй же все его внимание сосредоточено на миссии к язычникам.⁶ Кушо и Сталь пытались объяснить это изменение в рамках своей теории о двух различных авторах Деяний, один из которых называет святой город Ἱερουσαλήμ и использует более иудаизированный термин φοβούμενοι, а другой предпочитает соответствующие эллинизированные формы: Ἱεροσόλυμα и σεβόμενοι.⁷ * * * *

⁵ Lake, "Proselytes and God-fearers", 86.

⁶ Wilcox, "The 'God-Fearers' in Acts", 118.

⁷ P.L.Couchoud, R.Stahl, "Les deux auteurs des Actes des Apôtres", *RH R* 97 (1928), 6-52. Эта теория особенного успеха не имела, см. критические замечания в J. Dupont, *The Sources of Acts*, англ. пер. (London, 1964), 21; ср. также замечание Хенхена о невозможности выделить источники Деяний с помощью стилистических критерий; более семитизированный язык первой части он объясняет более интенсивным использованием библейского языка (Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 81).

термин, используемый Лукой при упоминаниях о язычниках, которые чтили иудейского Бога и существовали на периферии иудейского мира диаспоры первого века.¹³ При этом, само существование этой группы, какое бы направление ни принимала дискуссия и какими бы неопределенными ни признавались границы этой группы, под сомнение не ставилось.¹⁴ Дискуссия главным образом была сконцентрирована на обсуждении эпиграфических свидетельств, в первую очередь, на вопросе,

¹³ См., например, J.M. Lieu, “The Race of the God-Fearers”, *JTSn*. s. 46:2 (1995), 483: “Эти формулы, несмотря на загадочную замену одной на другую в середине Деяний … похоже, использовались в почти техническом смысле”.

¹⁴ Размытость и неуловимость границ группы квазипрозелитов привела к тому, что в течение долгого времени дискуссия была менее плодотворной, нежели могла бы быть. Те, кто принимали в ней участие, подчас рассматривали обсуждаемые слова как термины, найденные в современном словаре. Отсюда — скептицизм одних (как можно считать слово термином, если оно использовалось не только в техническом значении?) и попытки других показать, что все эти слова синонимичны и всегда относятся к определенной, четко фиксируемой группе. Сейчас, когда стало окончательно ясно (особенно после публикации надписи из Афродисиады, о которой подробно см. с. 118 слл.), что обсуждаемые слова *могли* употребляться технически (не теряя при этом способности использоваться свободно), центром дискуссии стали попытки определить в той степени, в какой это возможно, самое категорию боящихся Бога (см., например, Cohen, “Crossing the Boundary”, 32 сл. Хорошей аналогией здесь выступает слово “святой”: с одной стороны, это термин, означающий человека, официально канонизированного христианской церковью, с другой, этот эпитет может употребляться свободно для характеристики человека, добродетельного и высоко оцениваемого окружающими. Недавно с антикварных позиций по этому поводу выступила Устинова, вновь вернувшаяся к старой дискуссии о терминологичности обсуждаемых слов. Никаких, впрочем, новых аргументов она не добавила и ограничилась пересказом статьи Лейка (Yu. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden/Boston/Köln, 1998, RGRW, 135), 203 слл.). Результатом, с которым никому не придет в голову спорить, явилось ее утверждение, что весь набор интересующих нас выражений может употребляться в различных религиозных контекстах. Проблема, между тем, состоит в другом: как выделить те случаи, когда слово, которое может употребляться и как термин, и свободно, имеет техническое значение.

98 Глава 4. БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Однако так ли все безнадежно, как это иногда представляется? Следует ли отказаться от обобщений и считать, что каждое свидетельство работает лишь в пределах определенного контекста, которому оно принадлежит? Такого рода призывы все чаще раздаются последнее время. Но по счастью, даже величайшие скептики, прия к выводу о том, что все старые теории устарели, а новая информация, которая делает наши представления более сложными, противоречивыми и ненадежными, не позволяет заниматься обобщениями, не могут избежать соблазна создать новую теорию.

Вернемся к Деяниям и проблеме боящихся Бога. Учитывая терминологическую непоследовательность Деяний, с одной стороны, и отсутствие в эпиграфических источниках словосочетаний, встречающихся у Луки, с другой, не приходится удивляться тому, что на первой стадии дискуссии о квазипролетатах наиболее оживленно обсуждалась именно проблема терминологии. Основной вопрос состоял в том, являются ли все эти схожие, хотя и несколько различающиеся выражения в Деяниях Апостолов, в греческой и римской литературе, в надписях (включая латинские с *metuens*) и, начиная приблизительно с 300 г., в раввинистической литературе (*שְׁמַרְאֵרִים*) вариантами (и переводами) некоего технического термина, или же наши источники не позволяют прийти к такому выводу.¹¹

Сторонники наиболее радикальной позиции полагали, что интересующие нас выражения в Деяниях терминологического характера не носят и могут относиться к любому благочестивому человеку, будь то иудей, язычник, прозелит или симпатизирующий иудаизму.*¹²* Скептицизм такого рода, однако, не стал доминирующим направлением, и постепенно стал вырабатываться консенсус, согласно которому выражение “боящиеся (чущие) Бога” стало рассматриваться как полутехнический

*Наиболее важными работами на этой стадии дискуссии были: Lake, “Proselytes and God-fearers”, 74—96; Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 200—208; Romanuk, “Die Gottesfürchtigen”, 66—91; Robert, *NIS*, 39-45; Siegelt, “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, 109-164; Wilcox, “The ‘God-fearers’ in Acts”, 102-122.

¹²Наиболее подробно эта позиция аргументируется Вилкоксом (Wilcox, “The ‘God-fearers’ in Acts”, 118).

логия не сохранила никаких следов боящихся Бога, их историчность представляется в высшей степени сомнительной”¹⁹

Позиция Кробеля представляется мне ошибочной по ряду причин.²⁰ Прежде всего, имеющаяся в нашем распоряжении эпиграфическая и археологическая информация об иудаизме диаспоры в первом веке, весьма ограничена. Среди шестнадцати зафиксированных к настоящему времени остатков построек, интерпретируемых как синагоги,²¹ только делосская существовала в I в. по Р.Х. (возможно даже в I в. до Р. Х.), причем идентификация здания как синагоги ставилась под сомнение рядом исследователей,²² хотя, как кажется, неоправданно. Под зданием синагоги четвертого века в Остии находится другое здание первого века, которое проводивший раскопки археолог считал также синагогой.²³ При таком количестве известных (и еще меньшем раскопанных в соответствии с современной методикой и надежно атрибутируемых) синагог, насколько

¹⁹Kraabel, “The Disappearance”, 120.

²⁰ В отличие от Коэна (S.J.D. Cohen, “Respect for Judaism by Gentiles according to Josephus”, *HTR* 80:4 (1987), 419, прим. 30), который считает, что эта позиция даже “не требует опровержения”, я полагаю ее обсуждение в работах, в той или иной степени касающихся проблемы историчности Деяний, необходимым, особенно учитывая, что в основе скептицизма Кробеля лежат определенные теоретические положения. См. критическую оценку позиции Кробеля в Th. M.Finn, “The God-fearers Reconsidered”, *CBQ* 47 (1985), 75—84.

²¹ В Дура Европос, Апамее и Алеппо (Сирия; последняя из упомянутых синагог систематически не исследовалась), в Приене, Сардах, Монсуестии (Малая Азия), на греческих островах Делосе и Эгине, в Стобах (Македония), в Филиппополе (совр. Пловдив), в Херсонесе (Крым), в Остии и в Бова Марина (Италия), в Хамман Лиф (Тунис), в Лепцис Магна (Северная Африка), в Эльче (Испания) (юго-восточная Испания); см. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 100-103; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Leiden/Boston/Köln, 1998, Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Bd 35).

²² См., например, B.D.Mazur, *Studies on Jewry in Greece*, I (Athens, 1953), 15-24.

²³ О синагогах в диаспоре см. ценное исследование Кробеля в *ANRWII* 19,1 (1979), 477-510; см. также *Ancient Synagogues: The State of Research*, ed. J.Gutmann (Ann Arbor, 1981); Rutgers, *The Hidden Heritage*, 97-135.

означало ли слово θεοσεβής язычника-квазипролита, или было эпитетом, отмечающим особое благочестие иудея. Под влиянием авторитета великого эпиграфиста Л. Робера, который не находил оснований считать θεοσεβής термином,¹⁵ второе решение получило наибольшее распространение.

На этой стадии в дискуссию весьма энергично вмешался А.Т. Кробель.¹⁶ Кробель не отрицал того, что σεβόμενοι/φοβούμενοι τον θεόν в Деяниях употреблены терминологически. Но он поставил под сомнение сам факт существования иудействующих маргиналов. Кробель настаивал на том, что появление такой группы в тексте Деяний служило керигматической цели: “Это был символ, необходимый Луке для того, чтобы показать, что переход христианства в языческий мир осуществился легитимно, без потери христианством своих ветхозаветных корней. Иудейская секта христиан совершила его по Божьей воле ... Но этому есть оправдание и в самой иудейской истории: свидетельство тому — боящиеся Бога”¹⁷.

Аргументация Кробеля поконится на археологическом фундаменте. Кробель полагает, что количество информации о еврейской диаспоре, ставшей сейчас доступной исследователям, “позволяет реконструировать еврейскую жизнь исключительно на основе археологических находок”,¹⁸ а “поскольку архео-

¹⁵ См. особенно *NIS*, 39—45.

¹⁶ Ср. оценку этого вторжения, сделанную Мерфи-О’Коннором (J. Murphy-O’Connor, “Lots of God-fearers? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription”, *RB* 99:2 (1992), 418): “Кробель посадил кошку в клетку с голубями”.

¹⁷ A.T.Kraabel, “The God-fearers Meet the Beloved Disciple”, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B. A. Pearson, A. T. Kraabel, G. W. E. Nickelsburg, N. R. Peterson (Minneapolis, 1991), 280; ср. также другие статьи Кробеля и, в особенности, первую: “The Disappearance”, 113–126; “Synagoga Caeca”, 219–246; “Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries”, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, eds. L. Bormann, Kelly Del Tredici, A. Stadhartinger (Leiden/New York/Köln, 1994), 71–88; “The God-Fearers — a Literary and Theological Invention”, *Biblical Archaeology Review* (Sept.—Oct., 1986), 47–53 (в соавторстве с R. S. MacLennan).

¹⁸ Kraabel, “The Disappearance”, 115.

иудеем, и о чём мы знаем на основании других источников, были шаббат, кашрут (диетические законы), обрезание.”²⁵

Только комбинирование данных, полученных из источников разного рода, и их перекрестная проверка могут привести к достаточно надежным результатам.²⁶ Но в любом случае, независимо от решения вопросов теоретического рода, позиция Кробеля, отрицающего наличие следов боящихся Бога в эпиграфическом материале, оказалась несостоятельной после того, как в научный оборот была введена надпись из Афродисиады. Но прежде чем обсуждать эту замечательную надпись и то значение, которое она имеет для проблемы квазипрозелитов в Деяниях Апостолов, полезно будет познакомиться с остальными эпиграфическими памятниками, в которых упоминается слово θεοσεβή?, обычно рассматриваемое в науке как эпиграфический эквивалент употребленным Лукой терминам.

2. Свидетельства о боящихся Бога

CIJV 500, Noy, *JWE* 2, 627 (i), Рим.

Αγρίππα? Φο-
ύσκου Φαινή-
отο? θεοσεβή?

“Агриппа, сын Фуска, фенесиец, боящийся Бога (или благочестивый)”.

Надпись выбита на мраморной плите; под текстом изображения двух лулабов и венка.

Родной город Агриппы, Фена, был центром Трахонитиды в Сирии. Шюрер считал, что Агриппа входил в секту, члены которой именовали себя θεοσεβεῖ?, и которая, согласно Кириллу

²⁵Goodman, “Jews and Judaism”, 219.

²⁶Такая же переоценка возможностей археологических источников, которая обнаруживается в работах Кробеля, свойственна Макленнану: R.S. MacLennan, *Early Christian Texts on Jews and Judaism* (Atlanta, 1990). Последний предельно трезво судит о границах возможностей источников литературных, но теряет критический подход при обращении к источникам археологическим, что в результате создает искаженную картину.

верным будет наше представление о значении, числе и роли синагог в диаспоре первого века, если мы будем опираться только на археологические данные?

Для доконстантиновского периода существует поразительный контраст между обилием эпиграфических христианских памятников во Фригии при скромности литературной традиции о существовании христианства в этом регионе, с одной стороны, и богатой литературной традицией о христианстве на малоазийском побережье Эгейского моря, где эпиграфическая информация практически отсутствует, с другой.²⁴ Картина, выстроенная только при помощи археологии или же только на основе литературных данных, является заведомоискаженной.

Наконец, мнение Кробеля о том, что археология решает наши проблемы, в целом, излишне оптимистично. Отдавая должное важности информации, которую мы можем извлечь из археологических свидетельств, стоит помнить и о том, что археология по самой своей природе не может дать полной картины культурной и религиозной жизни. Позволю себе привести еще одну цитату из упомянутой чуть выше в этой главе статьи Гудмена: “Стоит задаться вопросом, каким было бы представление историков об иудаизме, если бы они были лишены возможностей черпать сведения из литературных текстов и были ограничены лишь археологическими находками и надписями. Сомневаюсь, чтобы им удалось установить, что иудаизм отличался от большинства других религий тем, что являл собой систему или некоторое количество систем со сложной мифологией, основанной на завете и откровении на горе Синай... Ни одно из археологических и эпиграфических свидетельств не содержит ни малейшего намека на действительно важные характеристики иудаизма, известные по позднеантичным еврейским и христианским источникам: центральное место, занимаемое Писанием, его публичное чтение и объяснение. Чтобы понять это, нам понадобилось бы больше надписей, подтверждающих существование должности литургических чтецов, а ведь такие надписи поразительно редки. Ничто в иконографии не подсказывает нам, что тем основным, что делало иудеев иудеем, и о чем

²⁴ S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, II (Oxford, 1993), 38.

СИЛ 754, Делилер (Лидия).

[Τ]ή ἀγιοτ[άτη]
 [σ]υναγωγή¹
 των Εβραίων
 Ευστάθιο?
 5 6 θεοσεβής
 υπέρ μνίας
 του ἀδελφοῦ
 Ἐρμοφίλου
 τόν μασκαύ-
 10 λην ἀνέθη-
 κα αμα τῇ νύμ-
 φΓή¹ μου Ἀθα-
 νασία.

“Священнейшей синагоге евреев я, Евстафий, боящийся Бога (или благочестивый), в память о брате Термофиле, поставил лохань для омовений³² вместе с моей невестой (или невесткой)³³ Афанасией”.

Надпись сделана на прямоугольной колонне и датируется III в. по Р.Х.

Дейсманн не сомневался в том, что Евстафий был прозелитом.³⁴ Бикерман, Беллен и Вилкокс считали его квазипролитом.³⁵ Робер, который придерживался точки зрения, что все надписи, где появляется слово θεοσεβής относятся к евреям,

³²Обычно μασκαύλης рассматривается как транскрипция др.-евр. נְשָׁמָה; см., например, СИЛ 754; Lifshitz, DF, 28. Однако Хемер настаивает на том, что правильной др.-евр. формой является נִשְׁמָה (C. Hemer, “Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary”, *TynB* 38 (1987), 73, прим. 27).

³³ Фрей переводит νύμφη как “невеста”, Лифшиц (DF, 31 сл.) принимает трактовку Робера — “невестка”.

³⁴A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, англ. пер. (London, 1927, переизд.: Grand Rapids, 1978), 452, прим. 2.

³⁵Bickerman, “The Altars of the Gentiles”, 158, прим. 58; H. Bellen, “Συναγωγή των Ἰουδαίων κα! Θεοσεβών. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift (CIRB 71) zum Probleme der ‘Gottfürchtigen’”, *JAC* 8/9 (1965–1966), 175; Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts”, 102, 118, прим. 1.

Александрийскому,²⁷ существовала в Финикии и Палестине.²⁸ Однако о существовании этой секты в Фене нам ничего не известно. В целом, θεοσεβή? в этой надписи можно толковать двояко: или как термин, означающий принадлежность Агриппы к язычникам-квазипропелитам, или как почетный эпитет.

С/Л² 202, Noy, *JWE* 2, 392, Рим.

[—] Τοῦδέα προσή-
(λυτό? - - θ]εοσεβῆ?
[?]-----]νον
[-----]ν

“Еврейка прозелитка ... боящаяся Бога (*или* благочестивая)” (?)²⁹

Надпись сохранилась на обломке мраморного саркофага из катакомбы Vigna Randanini (“Виноградник Ранданини”) в Риме. Рядом с надписью находится изображение меноры, что, как полагал Зигерт, говорит в пользу датирования надписи III в. по Р.Х.³⁰

Фельдман заметил, что если восстановление Фрея правильное, то в надписи речь идет или о двух лицах (о прозелитке и о боящемся/боящейся Бога), или об одном лице (о прозелитке, боящейся Бога).³¹ Последнее немедленно приводит на ум обсуждавшийся выше стих Деян 13:43, но фрагментированность надписи и серьезные сомнения в правильности восстановления Фрея не позволяют торопиться с выводами.

²⁷De adoratione et cultu in spiritu et veritate, 3.92 (PG 68, 281 BC).

²⁸E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 (Leipzig, 1909⁴), 174, прим. 70.

²⁹Леон отвергает восстановление θεοσεβή? (ν=η), предложенное Фреем, который понимал это слово как имя собственное, и в своем восстановлении его вообще элиминирует: [- -]εο? ἐβί[ωσε βίον κοι?]νόν (Leon, *The Jews*, 292, N9 202). Ной (*JWE* 2, 392) принимает интерпретацию Леона, хотя и сомневается в восстановлении βίον κοινόν и считает, что N в конце стк. 4 “похоже принадлежит словам υμών или αὐτών в конце формулы “в мире ... покой” или же слову ἐποίησεν”.

³⁰Siegelt, “Gottesfürchtige”, 156, прим. 8.

³¹Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 204, прим. 24.

обряда жертвоприношения язычникам вовсе не возбранялось — уже в Ветхом Завете есть указания на этот счет.⁴⁰ Римские императоры и цари птолемеевского Египта, от имени которых или во имя безопасности которых делались приношения в синагоги, никакого отношения к синагогам не имели. Далее, если все три лица, упомянутые в надписи, являются евреями, как это считает Требилко, и если θεοσεβή? означает “благочестивый”, то представляется крайне необычным, что почетный эпитет стоит рядом с именем дарителя, а не покойного. Обычно принято — и эта практика сохраняется по сей день — воздавать почести умершему. Все это делает более вероятным, что θεοσεβή? в этой надписи является термином, — более вероятным, но и только. Утверждать уверенно, что Евстафий был квазипролитом, на основании надписи невозможно.

CIL I² Lifshitz, Prolegomenon 731e, Родос.

Εύφρονύνα θεοσεβή?
χρηστά χαίρε.

“Евфросина, боящаяся Бога {или благочестивая),
достойная, прощай”.

Надпись сделана на прямоугольном алтаре из черного мрамора.

Решить, является ли θεοσεβή? в этой краткой эпитафии техническим термином или эпитетом, невозможно.⁴¹

W.R.Paton, E.L.Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford, 1891)
№ 278, Кос.

Ειρήνη θεο-
σεβή? χρηστ-
ή χαίρε.

“Эйрене, боящаяся Бога {или благочестивая), достой-
ная, прощай”.

Надпись расположена на небольшой стеле. По форме сигмы Зигерт датирует ее римским временем.⁴²

⁴⁰Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 309—313.

⁴¹См. L. Robert, *Études Anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Paris, 1937), 441, прим. 5.

⁴²Siegelt, “Gottesfürchtige”, 156, прим. 4.

или уж в самом крайнем случае к прозелитам, обратив внимание на присутствие артиклия перед θεοσεβή?, расценил ее как такой крайний случай: “Евстафий может быть прозелитом, но, конечно, не симпатизирующим иудаизму”.³⁶

Под впечатлением от знаменитой надписи из Афродисиады, где θεοσεβέ? перечислялись отдельным списком после членов иудейской общины и носили греческие имена, в отличие от членов общины, издатели переработанного и дополненного английского издания Шютера обратили внимание на возможный контраст между посвятителем, который носил греческое имя, и термином Εβραίοι, который иногда мог означать иудеев, говоривших на древнееврейском или арамейском языках³⁷ и носивших, как правило, еврейские имена. Это сопоставление привело их к выводу о несколько большей вероятности того, что Евстафий был боящимся Бога квазипрозелитом, а не евреем или прозелитом.³⁸

Требилко предлагает иную линию аргументации. Если Евстафий был язычником-квазипрозелитом, рассуждает Требилко, то следовательно и его брат Гермофил этническим евреем не был, а это означает, что Евстафий должен был бы в своей посвятительной надписи указать его статус квазипрозелита или прозелита. “Малоправдоподобно, — замечает Требилко, — чтобы Евстафий, будь он чужим Бога, сделал посвящение в синагоге в память о своем брате, если Гермофил сам никак с синагогой не был связан”. Требилко считает более вероятным, что все трое лиц, упомянутых в надписи, были евреями и что θεοσεβή? означает “благочестивый” и тем самым в надписи отмечено особенное благочестие Евстафия.³⁹ Логика этого рассуждения меня не убеждает. Не существует причин, по которым квазипрозелит не мог сделать дар синагоге в память о ком-то, кто с синагогой никак связан не был. Язычники посыпали свои дары в Храм и совершали жертвоприношения — вернее, совершали их, разумеется, священники в Храме, но оплатить совершение

³⁶Robert, *NIS*, 43-45. Роберт считал, например, прозелиткой нееврейку Капитолину; см. ниже с. 111 слл.

³⁷ О возможных значениях термина Εβραίο? и его соотношении с Ἰουδαίο? см. подробнее с. 273.

³⁸Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 167.

³⁹Trebilco, *Jewish Communities*, 162.

тов. Исходит Требилко из того, что в Сардах, где члены еврейской общины принимали деятельное участие в городской жизни и где размеры и декоративное убранство синагоги (мозаики, фонтан в переднем дворе) поражали воображение, сложились особенно благоприятные условия для пробуждения интереса местного населения к образу жизни и религии евреев. Такого рода интерес, в свою очередь, мог привести к тому, что местные язычники восприняли некоторые иудейские обычаи и часть их перешла в статус квазипротезитов.⁴⁵ Все это вполне правдоподобно, но не исключает альтернативной интерпретации.

CIL II 748, Милет.

τόπο? Είουδέων τῷν καὶ θεοφεβίον.⁴⁶

“Место евреев, которые также именуются боящимися Бога (или благочестивыми)”.

Надпись датируется II — началом III в. по Р.Х. Она была найдена вместе со многими другими *in situ* — в пятом ряду скамей милетского театра.

Эта коротенькая надпись из пяти слов породила длительную полемику и обширную литературу.⁴⁷ Прежде всего, озадачивают слова τῷν καὶ. Что означает “евреи, которые также именуются θεοφεβεῖς”? Такое имя выглядит несколько неожиданным в качестве самоназвания общины. Не случайно некоторые исследователи считают необходимым исправить текст

⁴⁵Trebilco, *Jewish Communities*, 158 сл.

⁴⁶Первый издатель надписи Дейссманн (Deissmann, *Light*, 451 сл.), а вслед за ним Шютер (*Geschichte*, 3, 174, прим. 70), Бертрам (*TDNT*, III, 125), Робер (*NIS*, 169) и Требилко (*Jewish Communities*, 159 сл.) понимают θεοφεβίον как род. пад. множ. числ. от θεοφέβιοι (название, аналогичное именам групп, типа Λεοντίοι и т.п.). Фрей (*СП II 748*) и Хоммел (H.Hommel, “*Juden und Christen im kaiserzeitlichen Milet*”, *IM25* (1975), 183) — как род. пад. множ. числ. от θεοφεβεῖς.

⁴⁷Ср. замечание Т. Раджак (T. Rajak, ‘Jews and Christians as Groups in a Pagan World’, “*To See Ourselves as Others See Us*”: *Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs (Chico, 1985), 258): “Эти несколько слов из Милета дают не меньше пищи для размышлений, чем длинная надпись”.

Имя Эйрене хорошо засвидетельствовано среди евреев и обычно передает еврейское имя Саломея.⁴³ Надпись не дает однозначного подтверждения того, что Эйрене была квазипрозелиткой.

Шесть надписей с θεοσεβή? были найдены в синагоге в Сардах. Две из них были обнаружены в центральной части мозаики в переднем дворе синагоги.⁴⁴ * * *

Robert, *NIS* № 3; Lifshitz, *DFYI*.

Αύρ(ήλιο?) Εύλό-
γιο? θεο-
σεβή? εύ-
χήν ετέ-
λεσα.

“Я, Аврелий Евлогий, боящийся Бога (*или* благочес-
тивый), исполнил обет”.

Robert, *NIS* N9 5; Lifshitz, *DF* 18.

Αύρ(ήλιο?)
Πολύπτο?
θεοσεβή? εϋ-
ξάμενο? έ-
πλήρωσα.

“Я, Аврелий Полиипп, боящийся Бога (*или* благочес-
тивый), дав обет, исполнил”.

Робер считал авторов обеих надписей евреями на том основании, что надписи были найдены в синагоге. Это мнение разделяет и Лифшиц. Требилко, однако, отметил, что это отнюдь не самоочевидно. Он полагает, что θεοσεβή? в этих надписях вполне может быть термином, обозначающим квазипрозели-

⁴³ Robert, *NIS*, 44.

⁴⁴ Еще четыре надписи, датируемые после 320 г., будут опубликованы Кроллем в готовящемся томе материалов синагоги в Сардах (N9 22, 57, 59, 66). До выхода этого издания с ними можно ознакомиться в Trebilco, *Jewish Communities*, 252, прим. 60.

Независимо от того, какую из перечисленных интерпретаций считать более удачной, следует отметить, что надпись все-таки не дает нам твердого основания утверждать, что в Милете существовала группа боящихся Бога. “Иные интерпретации возможны, ни одна не является решающей”.⁵¹

CIG 2924, Lifshitz, DF30, Траллы (Кария).

Καπετωλίνα
 ή ἀξιόλογ(ο?) καί
 Γθ³εοσεβή(?) <π>οήσα-
 σα τό παμ βάτρο[v]
 5 έσκούτλωσα τ[0ν]
 [ά]ναβασμόν ύπ[έρ]
 εύχη? έ<α>υτη? [και?]
 πεδίων τε καί έγ-
 γόνων. Εὐλογία.

“Я, Капитолина, достойная упоминания и боящаяся Бога (или благочестивая)⁵², сделав весь постамент, украсила мозаиками лестницу по обету за себя, детей и внуков. Благословение”.

Надпись датируется III в. по Р.Х.

Она считалась христианской и по этой причине не была включена Фреем в *CLJ*. Робер первым связал эту надпись с синагогой в Траллах.⁵³ Капитолина принадлежала к весьма известной семье, среди членов которой был проконсул Азии, сенат-

⁵¹ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54.

⁵² Лифшиц читает ή ἀξιόλογ(ωτάτη) καί θεοσεβ(εστάτη); Робер (*NIS*, 44) считает, что также возможно чтение ή ἀξιόλογ(ωτάτη) καί θεοσεβής); в Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1, 167 предпочтено отдано варианту ἀξιόλογ(ο?) καί θεοσεβ (ή?). В христианских надписях θεοσεβή?, как правило, стоит в превосходной степени. Не является ли объяснением этой особенности то, что положительная степень была термином с особым значением? Позже, когда категория квазипролетариев ушла с исторической сцены и разница в значении между положительной и превосходной степенью приобрела обычный характер, христиане продолжали использовать превосходную по традиции.

⁵³ Robert, *Études Anatoliennes*, 411.

в этом месте и заменяют τον και на και τον,⁴⁸ полагая, что в надписи речь идет о двух различных группах — иудеях и язычниках-квазипрозелитах. Другие предпочитают оставить надпись без изменений и видят в θεοσεβείς почетный эпитет, отмечающий особое благочестие евреев. На это можно возразить вслед за Лифшицем, что театр является не самым лучшим местом для евреев объявлять о своем благочестии. По предположению Лифшица надпись была сделана театральной администрацией. Однако публичное признание язычниками благочестия евреев также выглядит как-то не убедительно. Следовательно, полагает Лифшиц, речь идет о двух группах — евреях и квазипрозелитах, которые театральная администрация, зная об их близости и не слишком вникая в тонкости, объединила в одной надписи.⁴⁹

Иную линию интерпретации предложил Хоммель, который также не считает нужным исправлять текст надписи. Проанализировав формулу ó και, он пришел к заключению, что наша надпись принадлежит к категории, которую он назвал “syntetischer Relativsatz” (в отличие от “parathetischer Relativsatz”), и предложил переводить ее как “Место (не просто евреев, но только тех) евреев, которые именуются также боящимися Бога”. Хоммель полагает, что места в театре были резервированы для одной группы — квазипрозелитов, которых жители Милета называли иудеями, поскольку те посещали синагоги и были как-то связаны с иудейской общиной Милета.⁵⁰ * * * * *

⁴⁸Например, Schürer, *Geschichte*, 174, прим. 70 и последнее время Раджак (*10c. eit*), которая предлагает следующее объяснение: “Неправильные грамматические конструкции, неверные идиомы и простые ошибки, заключающиеся в перестановке слов, вполне обычны в такого рода провинциальных объявлениях”. Ср. также Trebilco, *Jewish Communities*, 161.

⁴⁹Lifshitz, *DF*, 25 сл.

⁵⁰Hommel, “Juden und Christen”, 184 сл. См. критический разбор гипотезы Хоммеля в Trebilco, *Jewish Communities*, 161, хотя, надо заметить, не все аргументы Требилко опровергают построения Хоммеля. Например, если исходить из того, что надпись была сделана театральной администрацией, то используемое Хоммелем свидетельство Диона Кассия (37.17.1) о том, что именем Ἰουδαίοι называют не только евреев, но всех, кто перенимает обычай евреев, к какой бы нации они ни принадлежали, является вполне законной параллелью к милетской надписи.

ровительство же иудейской общине и симпатии к иудаизму — иное дело. В этом Капитолина была не одинока.⁵⁷ Означает ли это, что Капитолина принадлежала к категории боящихся Бога? Такое объяснение представляется наиболее правдоподобным, и ее надпись, казалось бы, может рассматриваться как подтверждение того, что слово θεοσεβής в ней употреблено как термин, обозначающий определенную категорию. Но на это можно возразить, что в благодарность за то, что Капитолина сделала дорогой подарок общине, украсив место религиозных собраний, последняя могла дать ей почетный титул *индивидуально*. Или же, что сама Капитолина, назвав себя благочестивой, хотела этим подчеркнуть свой пиетет перед иудейским Богом. Таким образом, хотя надпись Капитолины и дает некоторые основания рассматривать θεοσεβής в ней как термин, тем не менее их явно недостаточно, чтобы *утверждать*, что Капитолина принадлежала к определенной категории.

Noy, *JIWE* 1 12, Лориум.

ένθάδε ἐν ειρήνῃ κείτε Ῥουφεῖνος ἀμύμων
θεοσεβής αγίων τε νόμων σοφίης τε συνίστωρ·
έτών κα' ἡμ(ερών) η' ὥρ(μ) νυ(κτός) ί.

“Здесь в мире покоится Руфин безупречный, боящийся Бога (или благочестивый), знаток святых законов и мудрости. Он прожил 21 год, 8 дней, (умер) в 10 часу ночи”.

Эта метрическая эпитафия плохо поддается датировке. Ной предлагает широкий диапазон — от II до IV вв. по Р.Х.

Трудно решить, был ли Руфин евреем, квази прозелитом или язычником. Упоминание о святых законах, казалось бы, говорит в пользу первого решения, но он мог быть специалистом по *lex sacra* римлян,⁵⁸ или даже (хотя это менее вероятно) христианином.⁵⁹ Как и во всех предыдущих случаях, значение θεοσεβής на основании этой надписи не поддается определению.

⁵⁷ См. ниже с. 138.

⁵⁸ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 31.

⁵⁹ См. обсуждение различных вариантов и ссылки на литературу в Noy, *JIWE* 1, *loc. cit.*

тор и пожизненный жрец Зевса Ларасия в Траллах.⁵⁴ Нетсомнений, что еврейкой Капитолина не была.

Можем ли мы быть уверенными, что, по крайней мере, в этой надписи θεοσεβής имеет терминологическое значение? Робер считал Капитолину прозелиткой. Требилко с ним не соглашается: “Если бы дело обстояло именно так, то иудейская община в синагогальной надписи с гордостью бы об этом объявила, учитывая важное положение, которое занимала Капитолина”⁵⁵. Требилко прав, отвергая интерпретацию Робера, хотя его конкретный аргумент мне не кажется убедительным. Община могла сколь угодно гордиться тем, что имеет в своих рядах столь высокопоставленную особу, но у Капитолины могли иметься свои соображения, по которым она не пожелала сделать факт своего религиозного обращения всеобщим достоянием. Начиная с правления Адриана, в империи действовали законы, запрещающие обращение в иудаизм. Хотя они касались прежде всего мужчин (обрезание приравнивалось к кастрации, которая в соответствии с Lex Cornelia de sicariis et veneficiis для римских граждан каралась ссылкой и конфискацией имущества) и хотя они явно не применялись в некоторых частях империи,⁵⁶ тем не менее женщина из высокопоставленной семьи могла проявлять осторожность. Но не это главное. Став прозелиткой, Капитолина должна была бы перестать участвовать в отправлении государственных культов, оборвать все свои социальные связи, отказаться от жизни дамы из знатной и богатой семьи. Это в высшей степени маловероятно. Пок-

⁵⁴ Гроаг считал, что Капитолина этой надписи, будучи христианкой, не может быть одним лицом с известной из другой надписи Клавдией Капитолиной, которая была женой Тита Флавия Стасикла Метрофана, сенатора и пожизненного жреца Зевса Ларасия в Траллах. Но он признал, что она должна была принадлежать к той же семье (E. Groag, “Notizen zur Geschichte kleinasiatischen Familien”, *JUAI*10, 1907, 283). Робер (*loc. dt.*), первым опровергший христианскую принадлежность надписи, не сомневался в идентичности обеих Капитолин. Требилко (*Jewish Communities*, 157) также не ставит ее под сомнение. Однако, как представляется, в таком вопросе нужна большая осторожность.

⁵⁵ Trebilco, *Jewish Communities*, 252, прим. 56.

⁵⁶ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 43 слл.

“Здесь лежит Епархия, боящаяся Бога *{или* благочестивая}, которая прожила 55 лет, 6 дней. Твой сон среди благих”.

Надпись датируется III — IV вв.

Фрей считал, что *theosebes* было частью имени Епархии.⁶¹ Некоторые видят в самом факте транслитерации греческого слова подтверждение того, что оно являлось термином.⁶² Однако, как верно отметил Зигерт, вряд ли стоит придавать этому особенное значение, учитывая, что в еврейских римских надписях смесь языков и транслитерации греческих слов и фраз встречаются достаточно часто.⁶³ В который раз мы оказываемся в ситуации, когда обе альтернативные интерпретации равно возможны. То же самое относится и к следующей латинской надписи.

⁶¹ *CIL*², Index. Noms propres latins, 625. Ср. замечание Фельдмана (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 204, прим. 24: “Фрей, который постоянно стремился найти симпатизирующих иудаизму в своих надписях, совершает ошибку, не распознав возможного кандидата на эту роль здесь”.

⁶² См., например, Hommel, “Juden und Christen”, 174, прим. 38; L. H. Feldman, “Proselytes and ‘Sympathizers’ in the Light of the New Inscription from Aphrodisias”, *REJ* 148:3-4 (1989), 41; L.Kant, “Jewish Inscriptions in Greek and Latin”, *ANRW* II, 20,2, 688.

⁶³ Siegert, “Gottesfürchtige”, 175. В качестве параллели Зигерт цитирует две латинские надписи: *CIL* F 482 = Noy, *JIWE* 2, 564 (*dicea, osia, filentolia*) и *CIL* I² 210 = Noy, *JIWE* 2, 343 (*dormitio tua in dicaeis*); ср. также *CIL* I² 224 = Noy, *JIWE* 2, 379 (*en irene ae cymesis su*) и многие другие (см. список в Noy, *JIWE* 2, с. 714, к которому следует добавить *JIWE* 2, 343). О смешении языков в римских катакомбах, где иногда греческие слова в эпитафиях имеют латинские окончания, а латинские слова транслитерированы по-гречески и наоборот, см. D.Noy, “Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”, *JJS* 48:2 (1997), 300-311. Об аналогичном смешении языков в Венозе см. D.Noy, “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 21), 175.

E.Pfuhl — H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs* (Mainz am Rhein, 1979), № 1697, происхождение неизвестно.

Ἐπιθέρση τῷ θεοσε-
βή κ<α>ί Θεοκτίστῃ
τα τέκνα Μα<ρ>κιανο? 5
καὶ Ἐπιθέρση? μετά
των ἀδελφών ἐκ των
ειδείων μνήμη? χάριν.

“Эпитерсу, боящемуся Бога (или благочестивому) и Феоктисте их дети, Маркиан и Эпитерс, с братьями (поставили эту стелу) за свой счет памяти”.

Эпитафия датируется III в. по Р.Х. и высечена на мраморной стеле под рельефом, изображающим мужчину, лежащего на ложе, сидящую женщину и мальчика, совершающего возлияние на алтарь.

И надпись, и рельеф естественным образом вписываются в языческий контекст. Однако при этом нельзя полностью исключить того, что Эпитерс был квазипрозелитом в языческой семье и его дети-язычники решили отметить этот факт на надгробном памятнике.

В двух латинских надписях греческое слово θεοσεβή? дается в латинской транслитерации.

С/Л² 228, Noy, *JIWE* 2, 207, Рим.

Hic posita Ep^{ar}-
chia theose-
bes que [v]i-
xit annos LV
5 d(ies) VI dormi-
tio tua in bfonis?⁶⁰

⁶⁰ Такое восстановление принято Леоном (*Jews in Rome*, 297, № 228) на основании параллели в *CIJ* I² 250. Фрей и Ной читают *in bono* со ссылкой на де Росси (J.B. de Rossi), который утверждал, что видел именно это слово на отдельном фрагменте надписи. Другие варианты восстановления: *in p[ace]* и *in dfomino*. См. ссылки на лит. в *CIJ* и *JIWE*2; см. также van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 117.

падеж.⁶⁸ Характерно, что в безусловно языческих надписях сохраняется конструкция с родительным падежом.⁶⁹

В одной из латинских эпитафий, датирующейся III — V вв., содержится формула, не имеющая параллелей в других надписях:

C/I² 642, Noy, *JIWE* 1, 9, Пула (Пола).

Aur(elius) Soter et Aur(elius)
Stephanus Aur(eliae)
Soteriae matri pien-
tissimae religioni
5 Iudeicae metuenti
f(lili) p(osuerunt).

“Аврелий Сотер и Аврелий Стефан Аврелии Сотерии, преданнейшей матери, чтущей иудейскую религию, ее сыновья поставили (этот памятник)”.⁷⁰

Имя Аврелии Сотерии известно из другой эпитафии, которую она поставила своей воспитаннице (*alumna*).⁷¹ Эпитафия начинается с формулы *Dis Manibus*, которая несколько повышает вероятность того, что Аврелия была квазипролиткой, хотя языческая формула *Dis Manibus* встречается изредка и на еврейских надгробиях.⁷² Впрочем Сотерия было достаточно

⁶⁸Diehl, *ILCV* 3359a, 3416a, 4779, 6. В христианских надписях используется также причастие *timens*: *ILCV*, 1172, 1339, 1340, 1341.

⁶⁹*CIL* VI 390a (Рим).

⁷⁰Издатели по-разному соединяли слова *matri pientissimae religioni Iudaicae metuenti*. Фрей отделил *religioni Iudaicae* от *metuenti*: “à Aurelia Soteria, leur très bonne mère, de religion juive, craignant (Dieu)”. Лейк (*BC* V, 89) соединил *pientissimae* и *metuenti*: “very devout fearer of the Jewish religion”. Перевод, предложенный Ноем, представляется предпочтительным: “their very devout mother, a fearer of the Jewish religion”.

⁷¹*CIJV* 641 = Noy, *JIWE* 1, 202.

⁷²Siegert, “Gottesfürchtige”, 153, прим. 4. Зигерт обращает внимание на то, что она достаточно часто встречается на христианских надгробиях (более ста примеров IV-V вв.). Он приходит к заключению о том, что формула D.M. не несет никакой религиозной нагрузки и становится на надгробиях как особый надгробный знак: “diente nur mehr als Kennzeichen einer Grabinschrift”.

CIL², Lifshitz, *Prolegomenon*, 619a; Noy, *JL WE* 1, 113 (Lauridia hypogaeum, Веноза).

Marcus
teuseves
qui vixit
annu qui-
5 ndecim hic
receptus est in pac<e>.

“Марк, боящийся Бога (или благочестивый), который прожил пятнадцать лет, пребывает здесь в мире”.

Надпись вырезана на мраморной дощечке, которая была укреплена на гробнице в северо-западной галерее склепа в Венозе и датируется IV—V вв. Это первый известный нам случай, когда человек, названный θεοσεβή?, похоронен на еврейском кладбище, хотя и в той его части, где на надгробиях отсутствует характерная еврейская символика.⁶⁴

Помимо надписей с θεοσεβή?, в дискуссиях, связанных с поисками эпиграфических следов боящихся Бога, обычно обсуждаются также латинские эпитафии со словом *metuens*, которое сопоставляют с φοβούμενο? τον θεόν Деяний.⁶⁵ В некоторых надписях содержится полная формула *deum metuens*.⁶⁶ Форма *deum* может рассматриваться и как винительный падеж единственного числа, и как родительный падеж множественного⁶⁷ — последнее автоматически перевело бы надпись в разряд языческих. Причастие *metuens* обычно управляет родительным падежом, но в христианских надписях, которые во многих отношениях сохраняют преемственность по отношению к еврейским, при нем постоянно ставится винительный

⁶⁴Noy, *JLWE*1, XVII.

⁶⁵*CJIV* 5,285, 524, 529,642 = Noy, *JLWE*2, с. 508 сл., № 626 i, ii, iii, iv; Noy, *JLWE* 1, 9.

⁶⁶Штерн считает, что определение *metuens* может быть осмыслено только как сокращение полной формулы и поэтому не сомневается в его терминологическом характере: “Трудно представить, чтобы *metuens* или σεβόμενο? использовалось в общем значении ‘религиознШ’” (*GLAJII*, 105).

⁶⁷Cp. Siegert, “Gottesfürchtige”, 152.

к северу, востоку и юго-востоку от музея были найдены камни с еврейской символикой (менора, лулаб, шофар), и это позволяет предположить, что еврейский квартал с синагогой находился неподалеку от места, где была сделана находка. Надпись нанесена двумя разными резчиками на двух сторонах прямоугольной стелы, имеющей в верхней части коническую форму. На обеих сторонах сделаны добавления другой рукой (или руками). Издатели надписи полагают, что стела стояла слева от входа в синагогу, так что посетитель видел сначала сторону а, которая объясняла ему, что представляло собой помещение, к которому он подходил, и имена жертвователей, а, входя в помещение, он видел сторону Б, на которой был продолжен список жертвователей. Сторона о, состоящая из 27 строк, начинается следующим текстом:

Θεά? βοηθό?, πατέλλα? 50[-c.-2-]
 Οι ὑποτεταγμέ-
 νοι τῇ? δεκαν(ία?)
 των φιλομαθω[v]
 5 των κέ παντευλογ(- -ων)
 ει? ἀπενθησίαν
 τω πλήθι ἔκτισα[v]
 ἐξ Ιδίων μνήμα

“Бог наш заступник. Дарители (дар, здание) благотворительной столовой (?)⁷⁵ [Вариант: Да поможет Бог дарителям (дару, зданию) благотворительной

⁷⁵По сообщению Фельдмана, Боверсок (Bowersock), который видел фотографии надписи лучшего качества, чем те, что доступны читателям книги Рейнолдса и Танненбаума, выразил серьезные сомнения в правильности чтения πάτελλα (см. Feldman, “Proselytes and ‘Sympathizers’”, 287), но они не обоснованы. Благодаря любезности г-жи Рейнолдса, я получила возможность увидеть надпись во время посещения Афродисиады и убедиться в правильности данного чтения. Впрочем, именно эта часть надписи вполне отчетливо видна и на фотографиях, напечатанных в книге. Интерпретация πάτελλα как столовой была решительно отвергнута М. Вильямс (M. Williams, “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias — a Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *Historia* 51:3 (1992), 297—310. Многие из критических наблюдений Вильямс справедливы,

распространенным именем,⁷³ и поэтому мы не можем быть уверены в том, что в обеих надписях упоминается одна и та же женщина.

Итак, все эпиграфические источники, содержащие слово θεοσεβή?, которые были предметом обсуждения до настоящего момента, не могут ни подтвердить, ни опровергнуть существования определенной категории симпатизирующих иудаизму язычников-квазипролетитов. Интерпретации надписей исследователями и предпочтение того или иного толкования зависели, в первую очередь, от их теоретических установок. Нахodka надписи в Афродисиаде изменила ситуацию радикально, и с момента введения в научный оборот эта надпись сделалась центральным моментом дискуссии о боящихся Бога.

Самая большая грекоязычная еврейская надпись была найдена в 1976 г. во время строительства музея в Афродисиаде археологом К. Т. Зримом и издана спустя одиннадцать лет Д. Рейнолдс и Р. Танненбаумом.⁷⁴ Нет уверенности, что стела, на которой находятся надписи, была обнаружена *in situ*, однако

⁷³ См. статистику в Noy, *JWE1*, с. 17,285 сл.

⁷⁴ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*. Я не могу не выразить своего недоумения по поводу некоторых ремарок в краткой статье Мерфи-О'Коннора (Murphy-O'Connor, "Lots of God-fearers?"), который назвал публикацию невразумительной (*obscure*) и этим объяснил отсутствие серьезной дискуссии после выхода книги. Он жалуется на то, что исследователи вынуждены полагаться на предварительные публикации, в которых некоторые детали надписи были искажены. После подобного вступления он предлагает в своей статье, в сущности, резюме книги Рейнолдса-Танненбаума. Все это является прискорбным искажением истинного положения дел. За появлением на книжном рынке книги Рейнолдса и Танненбаума, которую можно было бы назвать образцовой, если бы не досадно низкое качество фотографий надписи (за что вина полностью лежит на издательстве), последовали оживленные дебаты, как это будет видно из их разбора чуть дальше в этой главе; см. также обсуждение последней стадии продолжающейся дискуссии о надписи в *SEG* 41 (1994), 302 сл., № 918. То, что дискуссия осталась Мерфи-О'Коннору неизвестной, с качеством книги никак не связано, и таким образом опасность, что "эта надпись может проникнуть в область новозаветных исследований в форме наблюдений, сделанных до того, как полный текст надписи стал доступным", научному сообществу не угрожает.

Далее следует список имен 18 человек (семь с патронимиками),⁷⁷ из которых трое обозначены как прозелиты: Σαμουήλ ἀρχιδ(εκανο??) προσήλυτο?), Ιωση? προσήλυ(το?), ΕΙωσηφ Ευσεβίου προσή(λυτο?) и двое как θεοσεβεί?: Έμμόνιο? θεοσεβ(ή?), Αντωνίνο? θεοσεβ(ή?). На левом поле на уровне строк 9—17 другой рукой нанесено еще одно имя.

Сторона *b* состоит из 61 строки (первая полностью утеряна), далее перечислены имена 55 человек (24 с патронимиками). После оставленного резчиками свободного места следует еще один список из 52 имен (15 или, возможно, 17 с патронимиками), начинающийся словами καὶ δύοι θεοσεβῖ? = θεοσεβεῖ?. Некоторые имена как в верхней, так и в нижней части списка снабжены указанием на профессиональные занятия их носителей, например, τέκτων (плотник), χρυσοχόο? (золотых дел мастер), λαχα(νοπώλη??) (зеленщик), Ικόνο(γράφο??) (художник, скульптор) и т.д. Девятого из нижней части списка являются членами городского совета (βουλευτή?).

Датировать надпись весьма сложно, так как характер письма отличается от обычного для Афродисиады. Исходя из анализа ономастического материала и особенностей написания букв, издатели приходят к выводу, что наиболее правдоподобной датой для стороны *b* является начало III в. по Р.Х. *Terminus post quem* определяется наличием в тексте имени Αἴλιανό?,

⁷⁷ Все имена в надписи мужские. Единственное возможное исключение — Ιαὴλ в стк. 9 стороны *a*. Гипотеза о том, что Иаэль является женским, а не мужским именем, взвешенная и отброшенная издателями, нашла свою защитницу в лице Б. Брутен: B. Brooten, “The Gender of Ιαὴλ in the Jewish Inscription from Aphrodisias”, *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamentary Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*, eds. H.W. Attridge, J.J. Collins, Th.H. Tobin, 1990, *Resources in Religion*, 5), 163—173; *ead.*, “Iael προστάτη? in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias”, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, 149—162. См., однако, Müssies, “Jewish Personal Names”, который доказывает, что Иаэль может быть и мужским именем в соответствии с грамматическим родом, и женским именем, несмотря на грамматический род, но благодаря славе библейской Иаэли. Он считает, что само по себе имя не позволяет решить, какое из двух толкований верное, но что титул προστάτη? скорее все-таки указывает на мужчину, а не на женщину.

столовой]. Ниже перечислены (члены) десятки изучающих закон (учеников, знатоков закона), также известных как те, кто постоянно (ревностно) елавит Бога,⁷⁶ которые воздвигли для облегчения тягот общины из своих собственных средств (этот) памятник (это памятное здание). [Вариант: ... для облегчения печали в общине ... (это общественное) надгробие]”.

например, она совершенно правильно отмечает, что *tamhai* (תַמָּהִי) — слово, которое, как полагают издатели надписи, и было передано по-гречески *πάτελλα*, не засвидетельствовано для обозначения здания: этим словом, означающим “миска, тарелка” в Мишне, Тоссефте и обоих Талмудах, называли сбор и ежедневную раздачу пищи беднякам. Однако та интерпретация, которую она предлагает (*δεκανία* как погребальная ассоциация, *μνήμα* как синагогальный триклиний, *πατελλάδό[?]* как повелительное наклонение — тогда вся строка должна означать призыв к Богу: “Положи <еду> на нашу тарелку”), менее убедительна, чем предложенная первыми издателями. Ср. G.Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 256 сл., который отметил, что реконструируемый Вильямс глагол *πατελλάδιῳ* противоречит нормам греческого ело-вообразования: первая часть сложного глагола должна была бы принять форму *πατελλό-*, глагол *διδῷ* не встречается в качестве второй части после существительного. Муссиес сначала предложил чтение *πατελλάδό?*, что в контексте надписи должно было бы означать “человек, раздающий благотворительные обеды” (“charity dish-man”) (*Mnemosyne* 44 (1991), 293—295, ср. обсуждение этой интерпретации в *BE*(1992), № 434, C.Brixhe, A.Panayotou), но позднее изменил свою точку зрения и предложил понимать *πάτελλα* как как множ. число существительного среднего рода *πάτελλον/βάτελλον*, а *δο[.]* восстановить как *δο[ί]* или *δό[η]*; по этой интерпретации перевод выглядит следующим образом: “Пусть Бог-помощник даст пищу” (“Jewish Personal Names”, 257). Van Minnen предлагает восстановление *πατελλάδο[?]* или *πατελλάδω[ν]* и переводит строку: “Бог — помощник (тех, кто) *πατελλάδε?*” (“Gott ist der Helfer der *πατελλάδε?*”). Van Minnen предлагает параллель для слова *πατελλά?* (“eine Imbissinhaber”), не замеченную первыми издателями, из византийской надписи неизвестного происхождения (P. van Minnen, “Drei Bemerkungen zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Welt”, *ZPE*100 (1994), 255-257).

⁷⁶ παυτευλογ[οῦντε?] — правдоподобное восстановление Рейнольдса-Танненбаума (*op. cit.*, 35), см. иную оценку в Mussies, “Jewish Personal Names”, 257 сл.

Появление этого редкого имени на обеих сторонах камня говорит в пользу одновременного изготовления надписей. Относительная редкость итацизмов, отсутствие геминации согласных, только один случай упрощения удвоенного согласного (*Σαβά-Bios*), правильное употребление дательного падежа — все это, по мнению издателей, также свидетельствует в пользу более ранней датировки. Существует сходство между буквами на стороне айв надписи на статуе Демоса из Афродисиады, скорее всего относящейся к III в. по Р.Х., а также надписью III или середины IV в. из синагоги в Сардах. Наконец, причиной предпочтения более ранней даты является отсутствие в надписи древнееврейского или каких-либо следов знакомства с ним. Это плохо согласуется с поздней датой, так как, начиная примерно с 400 г., древнееврейский язык, судя по документальным памятникам, получает распространение в еврейских общинах западной диаспоры. Исходя из приведенных соображений, Рейнолдс и Танненбаум датируют обе стороны надписи одним временем и считают сторону *b* продолжением текста, начатого на стороне *a*.

В списке имен на стороне *b* обращает на себя внимание контраст между двумя его частями. В верхней почти половине имен имеет иудейскую окраску (транслитерация библейских имен, их греческие эквиваленты и т.д.). При анализе ономастики с точки зрения этнической принадлежности имен всегда необходимо проявлять известную долю осторожности. Например, среди евреев были широко распространены греческие и латинские имена (включая теофорные), и поэтому быть диагностическим признаком они не могут. Еврейские же имена распространения в окружающем мире не получили — исключение составляет христианская среда, да и то христиане включили в свой ономастикой лишь специфический и весьма ограниченный набор еврейских имен. Поэтому большая концентрация еврейских имен в первой части списка говорит о том, что в ней перечислены этнические евреи — члены общины в Афродисиаде. Это становится еще более очевидным при сопоставлении с нижней частью списка, начинающегося словами *καὶ δοῦλοι θεοφεβεῖς*. Из шестидесяти трех имен в ней лишь два имеют иудаистскую окраску (*Εύσαββάθιο?*, *Ορτάσιο?*), одно является семитским (*Ιουνβαλο?*), два относятся к тем греко-римским

которое распространяется не ранее правления Адриана. Отсутствие *nomen Aύρήλιο?* или его дериватов, получивших широкое распространение после эдикта Каракаллы, указывает на 212 г. как на *terminus ante quem*. С такой датировкой хорошо согласуется обилие имен на *-vos* и *-ravos*, распространение которых как раз началось в это время. Если же отказаться от этой датировки, то тогда надпись следовало бы отнести ко времени не ранее конца IV в., а может быть, даже к V в., т.е. к периоду, Когда римская система имен, бывшая в ходу после эдикта Каракаллы, вышла из употребления.⁷⁸ Однако издатели считают, что форма букв и их расположение на строке не соответствуют такой поздней дате.^{79 **}

Надпись на стороне *a* нанесена гораздо менее искусной рукой. Некоторые эпиграфические особенности характерны для V или даже VI в. Однако Рейнолдс и Танненбаум, хотя и с известной долей осторожности, склоняются к более ранней дате — III в. Аргументы сводятся к следующему. Все особенности письма, заставляющие заподозрить более позднюю дату, находят параллели в III в. и могут быть объяснены низкой квалификацией резчика и/или работой по эскизу, выполненному скопищью. Список имен на стороне *a* имеет те же особенности, что и на стороне *b*: имя *Αυτωνίο?* указывает на время Антонина Пия как на вероятный *terminus post quem*, имя *Αύρήλιος-* и его дериваты полностью отсутствуют. На обеих сторонах встречается нигде не засвидетельствованное имя *Αυτίπεος*, которое О. Массон считает графическим вариантом написания не засвидетельствованного *Αυτίπαίος*, производного от *Αυπτας*, в свою очередь, являющегося деминутивом от *'Αυτίπατρος*.

⁷⁸ Это соображение не было учтено Вильямс (*The Jews and Godfearers*, 311, прим. 4), которая считает, что раз в надписи отсутствуют *gentilicia*, отсутствие *gentilicium* Аврелий не может иметь особого значения, и предпочитает “широкую дату приблизительно середины III в.”.

⁷⁹ На IV в. как дате надписи настаивает Ботерманн (H. Botermann, “Griechisch-jüdische Epigraphik: zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften”, *ZPE* 98 (1993), 187—194), которая полагает, что единственным основанием для датировки, предложенной издателями, является отсутствие имени Аврелий (“Reynolds einziges Argument ist das Fehlen des Gentilnomens Aurelios”).

καρτερείν τη προσευχή ἐπι-
τροπευούσῃ? τη? συνάγω-
γη? των Ιουδαίων καὶ θεόν
10 σέβων.

освобождаю в молельне Эльпия, моего вскормленника,^{82 * * * * *}⁸⁹ чтобы он был гарантирован от беспокойства и захвата со стороны кого-либо из моих наследников, при условии усердия по отношению к молельне, под опекой иудейской общины, и почитая Бога”.

⁸² Издатели *CIRB* вслед за Ю.Ю. Марти (см. ниже, прим. 83) принимают чтение Ἐλπία[v]~α .τῇ? θρεπτ[ή?]. Они мотивируют это тем, что в конце строки видны следы буквы, которая вписывается в четырехугольник. Однако фотографии этого, как будто, не подтверждают. Принятое здесь восстановление [έμ]α[v]τῇ? θρεπτ[όν] было предложено И.И.Толстым (*CIRB*71, комментарий) и С.Я.Лурье (Б.Надэль, “Филологические и дипломатические заметки к Боспорским мануссиям”, *ВДИ № 1* (1958), 145). Надэль (“Actes d’affranchissement des esclaves du Royaume du Bosphore et les origines de la *manumissio in ecclesia*”, *Symposion, 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechts geschickte*, hrsg. v. H. J. Wolff (Кёльн/Вена, 1975), 270) и Лифшиц (*Lifshitz, Prolegomenon*, 683а), принимающие чтение Ἐλπία[v] έμ]α[v]τή?, не учитывают, что между ЕАПА и А есть место только для двух букв. Беллен (*Bellen, "Συναγωγή"*, 174) увидел на присланной ему фотографии надписи после ЕАПА букву Е, это, похоже, не подтверждается знакомством с фотографиями, сделанными под разными углами, хотя Е и должно было стоять на камне. Предложенное им чтение Ἐλπί<δ>α έ[μ]α[v]τῇ? θρεπτ[ήν], т.е. восстановление имени вольноотпущенницы, а не вольноотпущенника (что, разумеется, делает эмендацию в конце надписи, где причастие бέβων стоит в форме мужского рода, необходимой) менее вероятно, чем пропуск конечного -v в винительном падеже, который хорошо засвидетельствован в греческих надписях римского времени, ср. примеры из Пантикея *CIRB* 81, 82, 103, 89 (для последней надписи отмечено Яйленко, см. В.П.Яйленко, “Материалы по боспорской эпиграфике”, *Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья* (М., 1987), 61 сл., № 47). О пропуске конечного -v см. K. Dieterich, *Untersuchungen Zur Geschichte der griechischen Sprache von der Hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr.* (Leipzig, 1898), 89 слл.; A.Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung*

именам, что были особенно в ходу среди евреев (Αλέξανδρο?, Ζωτικό?), а все остальные являются обычными греческими и римскими именами. Сопоставление частей списка имен со всей очевидностью демонстрирует, что во вторую часть были включены неевреи. Таким образом, можно констатировать, что по крайней мере в одной надписи в одном конкретном городе Малой Азии в начале III в. по Р. Х. слово θεοσεβή? было использовано как термин для обозначения некой группы, связанной с иудейской общиной и ее поддерживавшей. Как следует интерпретировать этот факт в свете обсуждавшихся выше эпиграфических свидетельств, в которых встречается слово θεοσεβή?? Можно ли распространить на них полученную информацию? Что можно сказать о θεοσεβεί? и об их отношениях с иудейской общиной в Афродисиаде на основании этой надписи?

Начну со второго вопроса. Тот факт, что двое боящихся Бога были членами десятки знатоков закона, ревностно славящих Бога, заставило издателей надписи, а вслед за ними многих исследователей поверить в то, что они были членами иудейской общины, хотя и “не вполне кошерными”, иными словами, имевшими более низкий статус, чем этнические евреи.⁸⁰ Если дело, действительно, обстояло таким образом и симпатизирующие иудаизму язычники могли быть членами иудейских общин, то это имеет очень важное значение и в корне меняет наше видение жизни евреев в диаспоре. Многие представления тогда нуждаются в пересмотре, а источники — в новом прочтении. Для подтверждения вывода о том, что язычники-квазипрозелиты в Афродисиаде входили в иудейскую общину, Рейнолдс и Танненбаум ссылаются в качестве параллели на надпись из Пантикея (*CIRB* 71):⁸¹

[-0.1"-]+_A++[-c-6-]ΚΑ[?] κοι ἀφίμι επ̄τ τή? προσευ-
χη? Ελπία<ν> [έμ]α[ν]τή? θρεπτ[όν]
δπω? έστιν ἀπαρενόχλητο?
5 καί ανεπίληπτο? από παντό?
κληρονόμου χωρί? του προσ-

⁸⁰ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 55; Trebilco, *Jewish Communities*, 153; Kant, “Jewish Inscriptions”, 698 сл.

⁸¹ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54.

Тем не менее от эмендации Беллена-Лифшица, как представляется, необходимо отказаться. Причины состоят в следующем:

1. Грамматическая неправильность в этой надписи не является чем-то необычным для боспорских надписей.*⁹⁰
2. В пантикопейских манумиссиях этого типа обычно перед вольноотпущенником ставятся два условия: во-первых, он должен с почтением относиться к иудейской религии, во-вторых, он должен работать в иудейской молельне или для нее.⁹¹ Принятие эмендации Беллена-Лифшица исключает в этой манумиссии одно из условий.
3. Слово θεοσεβή? ни разу не встречается в боспорских надписях. Во всех остальных манумиссиях, в которых упоминается συναγωγή τῶν Ἰουδαίων, эти слова стоят в конце надписи, причем состояние надписей позволяет утверждать, что эти слова, действительно, завершают текст и после них никаких добавлений сделано не было. Сомнительно, чтобы община имела два

Christians", 259; Trebilco, *Jewish Communities*, 155 сл.; Cohen, "Crossing the Boundary", 32; Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 144.

⁹⁰См. литературу, посвященную отклонениям от грамматических норм в боспорских надписях, в Nadel, "Actes", 278, прим. 33.

⁹¹ Традиционная формула в боспорских и фанагорийских манумиссиях — εἴ? την προσευχήν θωτεία? τε καί προσκαρτερήσεω? ; см. CIRB 71, 73, 985, Д.И.Данышин, "Фанагорийская община иудеев", ВДИ № 1 (1993), 59-72 = Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, AIIFCS, 5, App. III "Inscriptions from the Bosporan Kingdom", (в соавторстве с С.Р.Тохтасьевым), 238. Обычное значение θωτεία — "лесть", в боспорских слово манумиссиях явно приобрело особое значение — нечто вроде "почитание, уважительное отношение"; подробнее см. ниже. Обсуждение слова προσκαρτέρησι? см. в CIRB. Интерпретация Надэля, который считал, что вольноотпущенник получал свободу при условии выполнения определенных хозяйственных работ при молельне, представляется весьма убийственной; см. Б.И.Надэль, "Об экономическом смысле оговорки χωρί? εἴ? την προσευχήν θωτεία? τε καί προσκαρτερήσεω?", ВДИ № 1 (1948), 203—206; *id.*, "Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям", ВДИ № 1 (1958), 139—141; B. Nadel, "O starogreckich napisach dotyczacych Zydow z rejonu Moiza Czamego", *Buletyn Zydowskiego Instititu Historycznego* 33 (1960), 79—82; *id.*, "Actes d'affranchissement", 276, прим. 27.

Надпись датируется I в. по Р.Х.*⁸³ Она принадлежит к серии боспорских манумиссий, совершенных в синагоге, в соответствии с которыми вольноотпущенник оставался под опекой иудейской общины.⁸⁴ Беллен и Лифшиц, обратив внимание на грамматическую неправильность конца надписи καὶ θεόν σέβων, независимо друг от друга предложили одну и ту же эмендацию: θεο{ν}σέβών.⁸⁵ В результате этого исправления гарантам акта манумиссии оказывается συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ θεοβεβόν, что можно понять двояко: или “община иудеев и боящихся Бога” или “община иудеев, которые также являются благочестивыми”.⁸⁶ Если согласиться с эмендацией Беллена-Лифшица и принять первый вариант перевода, который в данном контексте представляется все-таки более правдоподобным,⁸⁷ то у нас появляется эпиграфическое подтверждение существования боящихся Бога как отдельной группы, входящей в иудейскую общину и признанной этой общиной.⁸⁸ Такая интерпретация надписи была одобрена и принята большинством исследователей.^{89***}

der KOINH (Strassburg, 1901), 173; G.Mihailov, *La langue des inscriptions grecques en Bulgarie* (Sofia, 1943), 74; L.Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions*, 1 (Berlin/New York, 1980), 636 слл. Гибсон (E. L. Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom*, Tübingen, 1999, *Texts and Studies in Ancient Judaism*, 75, с.161) принимает греческий текст Лифшица; “... Эльпия (Elpias), сына моей вскормленницы”, но сопровождает его переводом текста Беллена: “... мою рабыню Эльпиду (ты slave Elpis)”!

⁸³ Ю.Ю. Марти, “Новые эпиграфические памятники Боспора”, *ИГАИМК* 104 (1935) 66, № 5; Лифшиц (*CIJ* I², *Prolegomenon*, 683а) ошибочно сообщает, что издатели *CIRB* датируют ее II в.

⁸⁴ *CIRB* 70, 72, 73.

⁸⁵ Bellen, ”Συναγωγή”, 171—176; B.Lifshitz, “Notes d’épigraphie grecque”, *RB* 76 (1969), 95 сл.; см. также *CJ* I², *Prolegomenon*, 683а.

⁸⁶ Nadel, “Actes”, 278.

⁸⁷ См., например, Trebilco, *Jewish Communities*, 156.

⁸⁸ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54; Trebilco, *Jewish Communities*, 156.

⁸⁹ См., например, Siegelt, “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, 158 сл.; Hommel, “Juden und Christen”, 175, прим. 38; Simon, “Sur les débuts”, 518 сл.; Schürer, *Armées*, Miliar, Goodman, 3,1, 166, 168; Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54, Rajak, “Jews and

шей эпиграфической иллюстрацией к тому, о чем говорил в Деяниях Апостолов Лука), но не дает никакого основания говорить о том, что квазипролетарии были членами синагоги. Участие некоторых квазипролетарев в загадочной десятке (*δεκανία*) еще не подтверждает их членства в общине — так участие в университете семинаре еще не делает *сотрудником* университета. Надпись из Милета, резервирующая места в театре, не может служить параллелью хотя бы потому, что то значение, которое имеет в виду Гибсон (“места для евреев и боящихся Бога”), получается только в результате конъектуры.⁹⁴ Таким образом, чтобы обосновать конъектуру в одной надписи, она ссылается на конъектуру в другой. Но даже если бы в тексте надписи стояло то, что Гибсон хочет, чтобы там стояло, то и в этом случае милетская надпись лишь в очередной раз подтвердила бы, что боящиеся Бога были в дружеских отношениях с евреями и сидели вместе с ними в театре. Членство боящихся Бога в общине подтвердить милетская надпись не может. Пантикопейская манумиссия с тем значением, которое она получает с конъектурой Беллена-Лифшица, параллелей не имеет. У нас нет ни одного случая, чтобы иудейская община официально включала в свой состав язычников.

То, что отсутствие (или наоборот, наличие) параллелей является при работе с древним материалом моментом первостепенной важности, сомнения не вызывает и делает следующее возражение Гибсон действительно заслуживающим внимания. Вслед за Надэлем, я считаю, что θεόν σέβων в нашей надписи стоит вместо слова θωπεία, которое входит в обычную для других манумиссий этого круга и трудную для понимания формулу χωρίς■ εις⁷ την προσευχήν θωπεία? τε καί προσκαρτερήσεω?. Я принимаю интерпретацию, согласно которой эта формула означает, что вольноотпущенник должен проявлять уважение к религии иудеев и выполнять некоторые хозяйствственные работы при молельне. Гибсон считает такое понимание первой части формулы невозможным вследствие того, что слово θωπεία ни при каких обстоятельствах не может описывать уважительного отношения к религии. В самом деле, слово θωπεία в значении “уважительное отношение, почитание”, которое, начиная

⁹⁴ О милетской надписи см. подробнее с. 109 слл.

обозначения. Еще менее вероятным (хотя, конечно, полностью не исключенным) мне представляется существование в Пантиканее второй еврейской общины, в состав которой входили язычники-квазипротезиты и которая не оставила никаких эпиграфических следов своего существования, кроме одной надписи, причем с ошибкой в названии общины.

Эта аргументация против эмейдации Беллена-Лифшица недавно была весьма решительно оспорена Гибсон.⁹² Первое ее возражение основано на недоразумении. Гибсон цитирует мое замечание о том, что знакомство с фотографиями надписи не подтверждает чтения Беллена.⁹³ * * * Речь у меня идет о прочитайной Белленом на камне после имени раба буквы Е. Гибсон же странным образом относит это замечание к последним еловам надписи и вполне справедливо восклицает, что конъектура предполагает ошибку резчика и следовательно никак не может быть опровергнута ссылкой на камень.

Дальнейшие возражения носят уже более серьезный характер. Гибсон считает, что упоминание в нашей надписи общины иудеев и боящихся Бога, во-первых, не означает существования в Пантиканее двух общин, поскольку боящиеся Бога могли, как полагает Гибсон, вставить в название общины упоминание о себе, чтобы подчеркнуть свою принадлежность к ней, а во-вторых, упоминание об общине иудеев и боящихся Бога имеет параллели в надписях из Малой Азии — из таких параделей она смогла привести только надписи из Афродисиады и из милетского театра. Позволю себе не согласиться. Надпись, фиксирующая акт манумиссии, носила официальный характер, и трудно себе представить, чтобы квазипротезиты могли вольничать с официальным обозначением общины. Ни надпись из Афродисиады, ни надпись из милетского театра параделями не являются. Первая показывает, что между иудеями и квазипротезитами были тесные отношения (т.е. служит хоро-

⁹² Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 142 сл.

⁹³ I.ALevinskaya, “The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-Fearers”, *TynB* 41.2 (1990), 313; Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с Тохтасьевым), 233 сл. В первом случае я воепроизвожу надпись по *CIRB*, во втором мы принимаем чтение, предложенное Толстым.

“Поэтому пока я жив, но уже столь близок к смерти, я еще раз напомню тебе о том, что я тебе советовал раньше, а именно, чтобы ты был справедлив к своим подданным, благочестив по отношению к даровавшему тебе царскую власть Богу и соблюдал его заповеди и законы, которые он ниспослал нам через Моисея.

Ни из благорасположения, ни уступив лести, или влечению, или какой-либо иной страсти ты не должен отвращаться от этих законов. Ибо если ты нарушишь законы, то отвратишь от себя милостивое божественное благоволение и навсегда лишишься Его благого попечения”.

Гибсон полагает, что здесь θωτεία напрямую противопоставлена благочестивому исполнению закона и богопочитанию, и на этом основании считает невозможным то развитие значения слова, которое предложил Деренбург. Позволю еще раз не согласиться. Во-первых, предложенная Деренбургом параллель (независимо от того, принимать ее в качестве таковой или нет) как раз и предполагает возможность развития значения в двух, противоположных направлениях: корень, имевший в древнееврейском, арамейском и сирийском сугубо отрицательные коннотации: апостат, богохульник, безбожник, в арабском стало обозначать благочестивого правоверного мусульманина.” Во-вторых, предложенная Гибсон интерпретация цитаты из Иосифа Флавия натянута. Иосиф употребляет слово “лесть” в самом обычном значении и перечисляет ее среди прочих искушений, под влиянием которых человек может отклониться от праведного пути. Ведь не станет же Гибсон утверждать на основании этого места, что χάρι? (здесь “милость, благоволение, благорасположение к кому-либо”) противоположна богопочтанию. Иосиф Флавий противопоставляет благочестие, включающее в себя исполнение дарованных Богом законов, и отклонение от праведного пути под влиянием земных соблазнов и человеческих страстей. Пассаж Иосифа Флавия не помогает решить загадку употребления слова θωτεία (“лесть”) в боспорских мануссиях.⁹⁹

⁹⁹ *BDBG*, 337 сл.

с Деренбурга,⁹⁵ постулируется для боспорских манумиссий, в греческом языке не зафиксировано. Для Деренбурга было очевидным, что, если понимать θωτέα как “лесть”, то текст манумиссий становится бессмысленным. В поисках решения этой проблемы, и при этом мотивированного исходным значением слова, он предложил следующую гипотезу: в греческом языке людей, оторванных от родной почвы, под влиянием местных языков начались изменения, и слово, в основе значения которого лежало представление о почитании, но чрезмерном, преувеличенному и показному, стало означать просто “почитание”. В качестве параллели он привлек семитский корень *hn̪p*, который в древнееврейском и арамейском мог означать “льстивый, лицемерный”, а в арабском стал определять людей благочестивых, например, Авраама: “Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, а был он ханифом предавшимся и не был из многобожников”⁹⁶ Гипотеза Деренбурга, за неимением лучшего (т.е. греческих примеров), была принята большинством исследователей, занимавшихся боспорскими манумиссиями.

Теперь Гибсон полагает, что она это лучшее нашла. Она ссылается на пассаж из Иосифа Флавия, который, как она утверждает, все проглядели.⁹⁷ Он находится в речи, с которой царь Давид перед смертью обращается к Соломону:

διό ζών ετί καί προ? αὐτώ γεγονώ? ἀρτι τῷ τελευτάν παραινώ σοι ταύθ' α καί πρότερον ἐφθην συμβουλεύσας· δικαίω μέν είναι προ? τού? ἀρχομένου?, εύσεβεί δε πρό? τον την βασιλείαν δεδωκότα θεόν, φυλάττειν δ' αυτού τα? ἐντολά? καί τού? νόμου?, ού? αυτό? διά Μωϋσέο? κατέπεμψεν ήμιν, καὶ μήτε χάριτι μήτε θωπεία μήτ' ἐπιθυμία μήτ' ἄλλω πάθει προστιθέμενον τούτων ἀμελήσαι. την γάρ του θείου πρό? σαυτόν εύνοιαν ἀπολεῖ? παραβά? τά νόμιμα, καί προ? απαντ' αυτού την ἀγαθήν ἀποστρέψει? πρόνοιαν.⁹⁸

⁹⁵J.Derenbourg, “Les inscriptions grecques juives au nord de la mer Noire”, *Journal asiatique* 6 (1868), 537.

⁹⁶Коран, III, 60 (перевод И.Ю.Крачковского).

⁹⁷Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 139.

⁹⁸Josephus, A77.384—385.

до смерти хозяев, в отпускном документе может содержаться предупреждение о том, что нарушение оговоренных условий (например, выполнять все требования хозяев), приведет к наказанию этих временных рабов. Действительно, не обладавший гражданскими правами раб вынужден был идти навстречу желаниям хозяина и льстить своему господину, если тому это нравилось, — такое поведение в идеале невозможно было навязать человеку юридически свободному. Но это не имеет ничего общего с прямым оскорбительным и при этом юридическим требованием к бывшим рабам вести себя льстиво — только в случае, если “лесть” являлась бы не просто одной из многих негативных характеристик, а метафорой рабского поведения, можно было бы понять такое использование этого слова. Существует, однако, еще одна проблема, которая выпала из круга обсуждения. А между тем, она является едва ли не основной.

Лесть (*θωπεία*) всегда обращена к конкретному лицу, будь то человек, будь то божество (ср. Платон, “Законы” 948с, где речь идет о том, что наихудшие люди полагают, что боги помогут им в достижении неправедной цели, благодаря лести и незначительным жертвам — *σηκρά δεχόμενοι θύματα καί θωπείας*). В данном случае от вольноотпущенника требуется лесть по отношению к зданию, в котором совершались религиозные действия, т.е. к религиозному институту. Независимо от аналогии с семитскими языками, интерпретация Деренбурга предполагает развитие на Боспоре значения слова “лесть” от “лести” как лицемерной и корыстной демонстрации уважительного отношения к кому-то к “лести” как к демонстрации (вследствие принятых обязательств) уважительного отношения к чему-то. И у нас есть основания полагать, что такое развитие было возможным. В “Критоне” Платона (50e 7-51b) Законы сравнивают отношение гражданина к институту — государству с отношением раба к господину или сына к отцу. Ни раб, ни сын не являются равноправными — первый с господином, второй с отцом. То же относится к гражданину и его отечеству. “Отечество драгоценнее и матери, и отца, — говорят Законы, — ... оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей — у тех, у которых есть ум, и что если Отечество сердится, то его нужно почитать (*σέβεσθαι*), уступать (*ὑπείκειν*) и угождать (*θωπεύειν*) ему больше, нежели

Утвердившись в мысли, что θωπεία противоположна богопочтанию, а следовательно, не может обозначать никаких религиозных обязательств, Гибсон аргументирует иную интерпретацию термина, которая содержится в переводе Харрилла: раболепство, лат. *obsequium* (“покорность, угодливость”).¹⁰⁰ Вольноотпущенники, по этой интерпретации, должны были работать при синагогах¹⁰¹ с рабским угодничеством. Но для такого семантического сдвига в значении θωπεία необходимо, чтобы льстивость воспринималась как диагностическая характеристика рабского поведения. В обоснование своего понимания слова Гибсон приводит цитату из Филона Александрийского, который говорит, что льстивое, неискреннее, лицемерное поведение, при котором слова не отражают мыслей, является совершенно рабским (*δοὐλοπρέπεστα*).¹⁰² Цитата выбрана неудачно. Гибсон забывает упомянуть, что Филон здесь рассуждает о рабстве в стоическом духе как о *моральной*, а не о юридической концепции: любой юридически свободный человек — раб, если он поддается своим страсти, а любой добродетельный человек, если даже он продан в рабство, свободен.¹⁰³ В следующем параграфе Филон прямо говорит, что добродетельный человек, даже если он оказывается в положении раба, вызывает почтение у окружающих и является господином того, кто его купил, явно имея в виду рассказ о продаже в рабство Диогена.¹⁰⁴ * * Действительно, в случаях когда по условиям манумиссии вольноотпущенники продолжают пребывать в рабском состоянии

¹⁰⁰J.A.Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Tübingen, 1995), 175. Гибсон, которая знакома с книгой Харрила, тем не менее не упоминает о его интерпретации и соответственно переводе интересующей нас фразы и забывает включить их в сводную таблицу 7 на с. 136.

¹⁰¹Гибсон принимает то понимание слова *προσκαρτέρησι?*, которое было предложено Надэлем.

¹⁰²РЫПо, *Quod omnis probus liber sit*, 99.

¹⁰³Ср. определение Хрисиппа (DL VII 122): “Только [мудрец] свободен, тогда как дурные люди — рабы. Ведь свобода — это возможность действовать самостоятельно (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας”), а рабство — лишение действовать самостоятельно (στέρησιν αὐτοπραγία?).”

¹⁰⁴DL VII29-30. Я благодарна Майлсу Берниету, обратившему мое внимание на филоновский контекст и на важное для обсуждаемой проблемы место из “Критона” Платона, о котором речь пойдет ниже.

к хирургическому вмешательству, в случае литературного текста, мы рискуем внести в него редакторские изменения — мы можем даже улучшить его, и часто соблазн сделать это очень велик. В случае с надписью мы рискуем создать никогда не существовавший факт, и в конечном счете, не бывшее прошлое.¹⁰⁷

Все вышеизложенное заставляет меня еще раз со всей определенностью повторить: текст боспорской манускрипции необходимо оставить без исправлений. А в той форме, в какой этот текст вышел из рук резчика, он не может служить параллелью для надписи из Афродисиады.

Если мы откажемся от этой, по меньшей мере, сомнительной параллели, то какие основания у нас остаются, чтобы утверждать, что θεοβεβείς в Афродисиаде были членами иудейской общины? Те, кто склоняются к этому мнению и даже распространяют возможность членства на другие общины,¹⁰⁸ особенно упирают на присутствие боящихся Бога среди членов десятки (*δεκανία*). Надо признаться, природа этого института далеко не ясна.¹⁰⁹ Это могла быть гильдия, благотворительное общество, это мог быть *batlanim*, гарантировавший квorum во время синагогальных служб. Решить, что это было, без дополнительных данных невозможно. Не все из перечисленных институтов требовали, чтобы их участники были членами иудейских общин. Надпись из Афродисиады, без сомнения, демонстрирует, что отношения общины и квазипролетариев были тесными. Но здесь нужно остановиться. Утверждать, что квазипролетарии были членами общины, означает идти дальше, чем позволяет источник.

Вернемся к первому вопросу. Можно ли распространить информацию, извлеченную из афродисиадской надписи, на другие, в которых упоминаются θεοβεβείς? Самым модным словом среди современных исследователей иудаизма периода

¹⁰⁷ Некоторые исследователи, писавшие об этой надписи, даже не упоминали о том, что чтение, на которое они ссылаются, — эмендация; см., например, Cohen, “Crossing the Boundary”, 32.

¹⁰⁸ Ср., например, Kant, “Jewish Inscriptions”, 690: “Боящиеся Бога часто были членами иудейских синагог”.

¹⁰⁹ См. подробное обсуждение возможных интерпретаций в Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 28—38.

отцу”¹⁰⁵. У Платона в этом контексте θωπεόειν (“льстить, угождать”) оказывается в одном ряду с σέβεσθαι (“почитать”). О неискренности или корыстности или о рабской *приниженности* гражданина, недостойной свободного человека, здесь речи не идет. Но при этом такое отношение для разумного гражданина является *обязательным*. Сравнение с рабом не исключает того, что гражданин должен вразумлять Город и Отечество, когда этого требует справедливость (“Критон”, 51с). Иначе говоря, слово θωπεύειν здесь употреблено по отношению к институту и вполне нейтрально, без оскорбительных коннотаций описывает отношения между гражданином и государством. На Бос попре, я полагаю, отвольноотпущенника требовалось то же отношение к молельне, т.е. к религиозному институту, для которого по условиям манумиссии он обязан был работать, что и от гражданина в платоновском примере к государству.

В чем могло проявляться такого рода отношение, иными словами, что реально могло стоять за подобным условием освобождения? Очевидно, что для работающего при синагоге язычника минимальным требованием должно было являться доброжелательное и уважительное отношение к иудейской религии. Вряд ли иудеи потерпели бы работника, насмехающегося над вещами, для них священными, или же по их поводу иронизирующего. От работника не требовалось становиться прозелитом. Но почитать иудейского Бога — θεόν σέβειν, как об этом прямо сказано в обсуждаемой боспорской манумиссии, он был обязан.

И последнее. Аргументы, которые я приводила против эмендации Беллена-Лифшица, могут кому-то показаться убедительными, кому-то менее убедительными, кому-то, как Гибсон, вовсе неубедительными. Но дело не только и не столько в конкретных аргументах. Обсуждая эту поправку, Надэль отметил, что, в сущности, вопрос здесь нужно ставить в плоскости методологической: оправдана ли филологическая эмендация в ситуации, когда можно найти интерпретацию, не прибегая к филологической хирургии.¹⁰⁶ Мой ответ: нет. Прибегая

¹⁰⁵ Перевод М. С. Соловьева с единственным изменением: σέβεσθαι передано как “почитать” вместо “бояться”.

¹⁰⁶Nadel, “Actes”, 278.

согласен с тем, что члены десятки представляли собой “тех, кого исследователи Нового Завета обычно называют боящимися Бога”, но при этом настаивает, что остальные были язычниками и что поддержать еврейский благотворительный институт, полезный для всего города, их заставило “чувство іражданского долга”. Что касается оказавшихся среди спонсоров членов городского совета, то они, как полагает Мерфи-О’Коннор, были заинтересованы или в голосах избирателей, или в предотвращении волнений в среде “еврейского пролетариата”.¹¹³ Констатировав, что в соответствии с его интерпретацией, в одной и той же надписи одно и то же слово используется в разных значениях, он делает общее заключение: “значение термина следует в каждом случае определять в зависимости от контекста”.¹¹⁴ Проблема в том, что при такой минималистской интерпретации “контекстом” оказываются наши представления о том, что могло быть (например, квази прозелиты могли быть тесно связаны с иудейской общиной), или чего быть не могло (например, члены городского совета не могли быть квазипроповедниками по определению).

Надпись из Афродисиады снабжает нас, как представляется, совсем иной информацией, нежели та, которую извлекает из нее Мерфи О’Коннор, и объясняет то, что раньше казалось противоречивым и непонятным. Она показывает, насколько широкой была категория квазипроповедников. Рейнолдс и Танненбаум дали следующее описание этой категории: “Что же тогда представляет из себя боящийся Бога? Он тот, кого иудаизм привлекает в достаточной степени для того, чтобы он захотел прийти в синагогу, чтобы узнать больше; кто в результате

¹¹³Murphy-O’Connor, “Lots of God-fearers”, 422.

¹¹⁴ По вполне понятной причине статья Мерфи-О’Коннора вызвала одобрение Кробеля: Kraabel, “Immigrants, Exiles”, 80 сл. Кробель, впрочем, никак не комментирует то, что, по крайней мере, θεοφεβεῖς, упомянутые на стороне *a* принадлежали, с точки зрения Мерфи О’Коннора, к той же категории, что и φοβούμενοι/σεβόμενοι Луки. Как и следовало ожидать, эта статья вызвала также полное одобрение Устиновой, поскольку интерпретация Мерфи-О’Коннора, подтверждает важный для нее тезис о том, что θεοφεβής редко (а точнее, почти никогда не) относится к определенной категории язычников (*The Supreme Gods*, 215).

Второго храма стало “разнообразие” (diversity). Традиционное прямолинейное разделение иудаизма на эллинистический и палестинский (которое в свое время было решительным шагом вперед) сейчас многим представляется устаревшим.¹¹⁰ Иные вообще предпочитают говорить не о иудаизме, а об иудаизмах.¹¹¹ Религиозное разнообразие находят теперь не только в Палестине, но и в диаспоре, которую перестали видеть как некое единство.¹¹² * Появление этой позиции было во многом спровоцировано сложившейся в науке практикой легко перемещать во времени источники, принадлежащие разным периодам, и использовать, например, Талмуд для объяснения реалий первого века. Реакция приобрела форму радикального скептицизма и отказа от каких-либо обобщений информации, полученной при анализе отдельного конкретного источника. Однако между крайними позициями “Все люди одинаковы” и “Каждый человек — это своя собственная вселенная” существует достаточно пространства для маневрирования.

Характерным примером излишней осторожности служит позиция Мерфи-О’Коннора, который отказывается распространить информацию, полученную при анализе одной части надписи, на другую часть той же самой надписи. Он проводит различие между теми θεοσεβεῖς, которые были членами “десятки” и, следовательно, тесно связаны с общиной, и остальными θεοσεβεῖς, упомянутыми в надписи, на том основании, что среди последних были члены городского совета, которые в силу своего положения были обязаны принимать участие в общественных языческих жертвоприношениях. Мерфи-О’Коннор

¹¹⁰ О желательности раздельного изучения иудаизма в диаспоре и в Палестине см. Goodman, “Jews and Judaism”, 208. Противоположную позицию занимает J. A. Overman, “The Diaspora in Modern Study of Ancient Judaism”, *Diaspora Jews and Judaism*, 64—78.

¹¹¹ Overman, “The Diaspora”, 64; см. название сборника *Judaisms and their Messiahs at the Turn of Christian Era*, eds. J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs (Cambridge, 1987). Критическую оценку этого подхода см. Rutgers, *The Jews in Rome*, 206 слл., который пользуется терминами “normal” и “common Judaism” по отношению к иудаизму диаспоры позднеантичного времени.

¹¹² Cp. заглавие книги: *Diasporas in Antiquity*, eds. S.J.D. Cohen, E.S. Frerichs (Atlanta, 1993).

к иудаизму, они оставались язычниками и не присоединились к избранному народу.

Некоторых из боящихся Бога от иудаизма отделял лишь один шаг, другие лишь добавили Бога иудеев к своему пантеону. Но если они проявляли хоть какую-нибудь заинтересованность по отношению к иудаизму, они могли считаться квазипроповедниками. Коэн разделил тех, кто симпатизировал иудаизму на семь категорий: к первой принадлежали те, кто восхищался какими-либо сторонами иудаизма, ко второй — те, кто признавал силу Бога иудеев тем, что включил его в языческий пантеон, к третьей — друзья-благотворители, к четвертой — практикующие какие-либо (иногда многие) иудейские ритуалы, в пятую входили почитатели иудейского Бога, отказавшиеся от многобожия, в шестую — присоединившиеся к общине, в седьмую — прозелиты, “ставшие иудеями”. Те, кто принадлежал к категориям 2—5, могли именоваться боящимися Бога, как, например, Корнелий, описанный Лукой в Деян 10. Корнелий попадает в категории вторую-четвертую, но не в пятую, поскольку как римский центурион он участвовал в языческих культурах.¹¹⁸

Коэн совершенно правильно отметил, что у нас нет никаких оснований полагать, что все почитатели иудейского Бога в Римской империи в течение нескольких веков следовали одному и тому же жестко определенному образцу.¹¹⁹ Такового просто не существовало. А вот некие широкие рамки существовали — и об этом свидетельствует надпись из Афродисиады. Гудмен полагает, что до II в. евреи не признавали в какой-либо формальной форме язычников-квазипроповедников (или, что, по крайней мере, нам неизвестно о таком признании) и что изменение в отношении евреев к данной проблеме произошло как раз в тот период, когда появилась афродисиадская надпись.¹²⁰ Гудмен соглашается с модифицированным и несколько смягченным вариантом позиции Кробеля, которую понимает как отрицание существования “формальной” категории языческих боящихся Бога, признанных иудеями в первом веке”.¹²¹ Гудмен

¹¹⁸Cohen, “Crossing the Boundary”, 14 сл. См. ниже с. 219 слл.

¹¹⁹Cohen, “Crossing the Boundary”, 32.

¹²⁰Goodman, *Mission and Conversion*, 47.

¹²¹Кробель же вообще отрицает существование такого класса язычников.

через некоторое время решил подражать образу жизни иудеев в том и в той мере, в какой ему хочется (вплоть до вхождения в общинные группы, что включало изучение закона и участие в молитвах), кто мог выполнять те или иные моральные предписания, но без того, чтобы непременно им следовать; кто мог придерживаться строгого иудейского монотеизма и отказаться от своих отеческих богов, но не обязан был так поступать, кто мог по желанию совершить последний шаг и принять иудаизм, но не был обязан так сделать, кому независимо от того какое решение он принял, была обещана часть в воскресении за его усилия”.¹¹⁵ Такое определение представляется мне сбалансированным, а также четко и вместе с тем осторожно сформулированным. Оно учитывает и надпись из Афродисиады, и Деяния, и упоминания о боящихся Бога в античной литературе. Реакция Мерфи-О’Коннора весьма характерна: он замечает, что в соответствии с этим определением “любой политеист-психопат мог бы рассматриваться как боящийся Бога только потому, что он однажды заглянул в синагогу и проявил некоторый интерес к иудаизму”.¹¹⁶ Этот комментарий Мерфи-О’Коннора наглядно демонстрирует, что в основе его интерпретации надписи из Афродисиады лежит непонимание одного принципиального момента: боящиеся Бога в глазах иудеев не представляли быть язычниками, как это явствует из Деян 10:45—46. И магistrаты Афродисиады, и жена Нерона Поппея Сабина принимали участие в общественных жертвоприношениях: известно, например, что Поппея приносила жертвы после рождения ребенка. В то же самое время, магistrаты материально поддерживали благотворительную еврейскую организацию, а Поппея покровительствовала евреям и иудаизму, модному среди представительниц высшего эшелона римского общества.¹¹⁷ * Тем не менее они, наравне с членами некоего иудейского института — *δεκανία*, которые изучали закон и постоянно елали Бога, принадлежали к одной и той же категории и определялись одним и тем же именем. Их объединяло то, что независимо от степени их близости к общине и глубины интереса

¹¹⁵ Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 65.

¹¹⁶ “Lots of God-fearers”, 421.

¹¹⁷ M.H. Williams, “Θεοσεβή? γάρ ήν” — The Jewish Tendencies of Poppaea Sabina”, *JTS*, n.s, 39 (1988), 111.

существовала, *onus probandi* теперь лежит на тех, кто сомневается в достоверности описания ее Лукой.¹²³ Все приведенные выше надписи, упоминающие θεοσεβείς, сами по себе не дают основания для однозначной интерпретации, однако появление надписи из Афродисиады требует, чтобы их проанализировали в свете этой находки.¹²⁴ Мы не можем утверждать, что всякий раз, когда в эпиграфических памятниках встречается слово θεοσεβή?, оно *непременно* является термином, однако теперь, когда, как мы получили несомненное подтверждение того, что оно использовалось как термин, которым обозначались квазипролетарии, такого рода интерпретация является *приоритетной* в том случае, если нет данных, ее исключающих.

Близкие отношения квазипролетарии Афродисиады с еврейской общиной — иной сюжет. Это лишь один тип отношений, который существовал. Но был и другой. Культурный импульс, полученный язычниками от евреев, в некоторых случаях послужил толчком для создания особых религиозных структур.¹²⁵

3. Косвенные эпиграфические свидетельства о боящихся Бога

П.В. ван дер Хорст привлек внимание к интереснейшей надписи из памфилийского города Белкис, опубликованной французскими эпиграфистами.¹²⁶ Она находится на неболь-

¹²³ Кробель готов согласиться теперь, что боящиеся Бога были друзьями евреев по политическим или экономическим мотивам, но не признает их религиозного интереса к иудаизму (Kraabel, “*Immigrants, Exiles*”, 80 слл.).

¹²⁴ “Сколько надписей в стиле надписи из Афродисиады нужно найти, чтобы доказать, что слово *theosebes* было в первую очередь техническим термином и что его использование в других значениях было скорее исключением?” — задает вопрос Устинова (*The Supreme Gods*, 215). Думается, что одной надписи из Афродисиады вполне достаточно, чтобы показать, что такая категория язычников существовала и что ее называли определенным термином, который был понятен окружающим.

¹²⁵ См. подробнее с. 195 слл.

¹²⁶ P.W. van der Horst, “A New Altar of a Godfearer?”, *JJS* 43 (1992), 32-37. Надпись опубликована в C. Brixhe, R. Hodot, *L’Asie Mineure du Nord au Sud* (Nancy, 1988), 124-126, № 42.

признает, тем не менее, что греки, испытавшие влияние иудаизма, выполняли роль, эквивалентную той, которую позднее выполняли боящиеся Бога, формально признанные евреями, среди которых они жили. Что в этом контексте означает слово “формально”? В I в. (и вплоть до первой половины III в.) формального в позднем, раввинистическом понимании этого елова признания боящихся Бога не было и быть не могло, поскольку не существовало центрального органа, который мог бы регламентировать жизнь в диаспоре и дать четкую дефиницию языческих поклонников иудаизма. Только в конце IV в. можно говорить о распространении раввинистического влияния на средиземноморскую диаспору.

Однако если “формального” определения боящихся Бога не существовало, это не означает, что его не было в практической жизни. Ведь если существуют, как признает Гудмен, некоторые свидетельства в пользу наличия в первом веке “иудейской миссии, нацеленной на завоевание язычников — сторонников иудаизма”, то каким образом это было возможно без того, чтобы иудейские общины не определили своего отношения к тем, кого они стремились к себе привлечь? Почему отдельный список боящихся Бога в Афродисиаде можно считать подтверждением формального статуса языческих поклонников иудаизма, а подробное описание боящегося Бога центуриона Корнелия, которого ценила (но не считала иудеем, как это подчеркивается Лукой) иудейская община в Деян 10 нельзя? Как объяснить, что один и тот же набор сходных выражений используется по отношению к тем, кто высказывает свои симпатии иудаизму, и что в талмудический период одно из них стало использоваться раввинами как формальное обозначение язычников-квазипролетитов? Самым очевидным объяснением является то, что категория квазипролетитов, существовавшая на периферии иудейских общин в I в., а быть может, еще раньше, получила формальный статус, когда произошла общая формализация европейской жизни.¹²²

Значение надписи из Афродисиады для полемики о боящихся Бога состоит в том, что она раз и навсегда изменила баланс: после того, как у нас появилось доказательство того, что, по крайней мере, в одном конкретном городе эта группа

¹²²Kraabel, “The Disappearance”, 47, прим. 14.

ссылается на частную надпись на алтаре из Пергама, датирующую II в.*¹²⁹ В верхней части алтаря стоит: θεο? κύριο?| ὁ ὥν ei? ἀεί (“Бог Господь, сущий вовек”), в нижней: Ζόπυρο? τφ κυρίω τόν βῳμόν | καὶ την φω{ι}τοφόρον μετά του | φλογουχου (“Зопир [посвятил] Господу этот алтарь и светильник с подставкой”). Сочетание выражений θεό? κύριο?| и ὁ ὥν εῖ? αεί не могло принадлежать язычнику, не испытавшему влияния иудаизма, а то, что надпись сделана на алтаре, исключает возможность ее изготовления христианином или иудеем.¹³⁰

Алтари такого рода являются не единственными возможными следами боящихся Бога. По всему Средиземноморью обнаружены многочисленные посвящения Богу Высочайшему, которые некоторые исследователи также считают связанными с квазипролитами. Рассмотрению этой гипотезы посвящена следующая глава. Но прежде, чем к нему перейти, необходимо обсудить еще один вопрос — методологический, который в последнее время стал предметом оживленных дебатов. О нем — в отдельном экскурсе.

4. Экскурс. Значение ПРОСЕУХН

1. Критерии для определения еврейских надписей

Значительную часть этой главы была посвящена анализу эпиграфических источников, которые обычно определяются как еврейские и включаются в сборники еврейских надписей. Каковы критерии для отнесения той или иной надписи к этому

назван αγευδή? в надписи и один раз αχειροποίητο? Климентом Александрийским (*Protrepticus* ГV 48,1). Однако ван дер Хорст считает маловероятным, что надпись обращена к Серапису, учитывая изолированность примеров и то, что в вотивных надписях Серапис практически всегда называется по имени.

¹²⁹ M.P.Nilsson, “Zwei Altäre aus Pergamon”, *Eranos* 54 (1956), 163—173; см. также G. Delling, “Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon”, *NT7* (1964-1965), 72-80.

¹³⁰ См. перечисление различных интерпретаций этой надписи в Trebilco, *Jewish Communities*, 254, прим. 84. Требилко предлагает понимать βῳμό? как основание, на котором стояла подставка светильника (“a base for the lantern stand”, р. 163). Мне неизвестны параллели, а без них эта интерпретация представляется мне неубедительной.

шом алтаре и датируется I или II вв. по РХ. Текст надписи выглядит следующим образом:

θεω ἀψευδ[εῖ καὶ]
ἀχειροποιήτῳ
ευχήν.

“Богу правдивому, истинному и нерукотворному по обету”.

Van der Horst считает, что эта надпись была сделана язычником, “который находился под глубоким влиянием иудаизма, особенно под влиянием его отношения к идолопоклонству, и принадлежал к категории, обозначенной в Деяниях как φοβούμενοι/σεβόμενοι τὸν θεόν, а в эпиграфических источниках — θεοσεβείς” или *metuentes*.¹²⁷ В пользу своей точки зрения Van der Horst привел следующие аргументы. Во-первых, слово αχειροποιήτῳ? не встречается ни в языческой греческой литературе, ни в эпиграфике, ни в Септуагинте, ни в еврейских псевдоэпиграфах. Известно оно по христианской литературе: трижды встречается в Новом Завете (Мк 14:58; Кол 2:11; 2 Кор 5:1) и затем изредка в святоотеческой литературе. Зафиксированное в греческом языке, начиная с Геродота, в нейтральных контекстах со значением “сделанное человеческими руками”, слово χειροποιήτῳ? в Септуагинте приобретает новый семантический оттенок и становится техническим термином для обозначения языческого идола — переводом לִילָא. Добавление отрицательного префикса, как полагает Van der Horst, автоматически превращает его на этом фоне в эпитет единственного истинного Бога и помещает в контекст иудейской полемики против идолопоклонства, на фоне которой становится понятным и новозаветное словоупотребление. Во-вторых, данная надпись сделана на алтаре, что сразу исключает ее иудейскую или христианскую принадлежность. И, наконец, сочетание двух эпитетов αψευδή? и αχειροποιήτῳ? указывает на иудаизирующий стиль.¹²⁸ * В качестве параллели Van der Horst

¹²⁷ van der Horst, “A New Altar”, 36.

¹²⁸ Единственное возможное исключение, тщательно взвешенное Van der Horstом — это культ египетского Сераписа: один раз Серапис

зыбкости этой границы четче всего сформулировано в статье Р.С. Кремер, которая, оспорив установленные критерии, заявила, что нам необходимо пересмотреть еврейское происхождение большинства, если не всех надписей, которые традиционно считаются еврейскими.¹³⁵

Одним из способов избежать ложной атрибуции состоит в применении к одной надписи нескольких критериев, как это рекомендует делать ван дер Хорст.¹³⁶ Совет хорош, однако, серьезное затруднение состоит в том, что это *desideratum* не всегда выполнимо, поскольку часто больше одного признака предполагаемого еврейского происхождения надписи обнаружить не удается. На это правильно указали Бий де Вате и ван Хентен,¹³⁷ которые пришли к заключению, что для создания корпуса еврейских малоазийских надписей необходимо заново их все просмотреть и открыто признать, что ряд надписей, чье происхождение не поддается определению, следует маркировать как “еврейские или нееврейские”, чтобы показать возможность (но не более того) их еврейского происхождения.

Необходимость заново переоценить эпиграфический еврейский материал сомнению не подлежит. И первый вопрос, который необходимо поставить, состоит в том, какие надписи мы называем еврейскими? Что это означает? Если в надписи встречается еврейский термин, например, προσευχή, должны ли мы ее считать еврейской? Манумиссии из Боспорского царства, которые осуществлялись в молельне (προσευχή) и согласно которым за выполнением поставленных вольноотпущеннику условий надзирала еврейская община (συναγωγή των Ιουδαίων), совсем не обязательно принадлежали евреям. Манумитторами вполне могли быть квазипролиты, т.е. формально язычники. Должно ли относить эти манумиссии к корпусу еврейских документов? Каковы тогда наши критерии? Должны они являться этническими? Религиозными? Должны ли мы

¹³⁵R. S. Kraemer, “Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources”, *HTR* 84:2 (1991), 161.

¹³⁶van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 18.

¹³⁷A.J. Bij de Vaate, J.W. van Henten, “Jewish or Non-Jewish? Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor”, *Bibliotheca Orientalis* 53:1—2 (1996), 17—28.

классу? Предшествующие поколения ученых выработали критерии для выделения еврейских надписей, и хотя в некоторых случаях атрибуция конкретных надписей и ставилась под вопрос, в целом проблема считалась решенной. Кент, который в своем исследовании греко- и латиноязычных еврейских надписей основывался на традиционных критериях, сформулировал их следующим образом:

“Еврейская принадлежность надписей определяется наличием определенных символов (например, меноры, лулаба, этрога, ковчега, шофара), самоидентификации (“Луций ... еврей”), типично еврейских имен (Вениамин, Анания), упоминанием еврейских религиозных характеристик (например, некто, “выполняющий закон”), находкой в еврейской катакомбе или на еврейском кладбище, упоминанием должности в общине (например, глава синагоги). Эти критерии выражают характеристики, традиционно ассоциирующиеся с евреями эллинистического и римского времени”.¹³¹

Приблизительно то же самое говорит и Д. Ной в своем издании еврейских надписей из Италии, Испании и Галлии.¹³² Тем не менее он счел нужным призвать к проявлению осторожности, когда дело доходит до использования таких казалось бы традиционных еврейских символов как лулаб, амфора, пяти- или шестиконечные звезды, которые слишком часто встречаются в нееврейском контексте, чтобы рассматриваться как надежный критерий. Он также подчеркнул, что еврейские имена могут указывать на еврейское происхождение надписи только в том случае, если нет ничего свидетельствующего о ее принадлежности христианам или язычникам.¹³³

Да и Кент, впрочем, хотя и использует традиционные Критерии, вместе с тем осознает их ненадежность, “поскольку такое определение еврейской принадлежности надписи ... ни в коем случае не указывает на отчетливую границу между евреями и неевреями в античном Средиземноморье”.¹³⁴ Понимание

¹³¹ L. Kant, “Jewish Inscriptions in Greek and Latin”, *ANRWII* 20,2, 682.

¹³² Noy, *JIWE1*, IX.

¹³³ Noy, *ibid.*

¹³⁴ Kant, “Jewish Inscriptions”, 683.

Если кто-либо из живущих в римское время после разрушения Храма открыто признавал свое еврейство, то это неизбежно имело юридические последствия — евреи, как мужчины так и женщины, включая рабов и вольноотпущенников, в возрасте от 3 до 62 лет платили налог на евреев.*¹⁴² Трудно представить, чтобы выплата этого налога могла осуществляться без участия местной еврейской общины.¹⁴³ Могли ли ее члены позволить кому-либо объявить себя евреем, если они не считали его таковым, без риска быть обвиненными в сокрытии подлинного числа лиц, подлежащих налогообложению? Кроме того, запрет на обрезание язычников, введенный Адрианом (пусть даже он проводился в жизнь и не во всех частях империи),¹⁴⁴ являлся фактором, с которым нельзя было не считаться. Те, кто решались в таких обстоятельствах присоединиться к избранному народу, действительно были глубоко преданы иудаизму. И если те, кто называли себя в надписях евреями и рассматривались

тация термина нуждается в более основательных доказательствах. Ср. Cohen, “Religion, Ethnicity and Hellenism”, 208: “... При неформальном употреблении единственное число *ho Iudaios* и, возможно, даже множественное *hoi Iudaioi* могли бы использоваться для обозначения любого, живущего в этом регионе, даже того, кто не принадлежал к *ethnos*. Недвусмысленные подтверждения такого словаупотребления, однако, отсутствуют”. К аналогичному выводу приходит и Вильямс: “Итак, у нас нет надежных эпиграфических примеров того, что *Ioudaios* употреблялось в значении ‘человек (не обязательно еврей) из Иудеи’” (Williams, *loc. cit.*). Необходимо также объяснить, каким образом современники могли отличить обычное религиозное/этническое значение слова от его географического употребления. К примеру, если слово “американец” в обыденном употреблении, каким бы географически ошибочным оно ни было, означает “житель Соединенных Штатов”, то назвав американцем канадца, что было бы географически совершенно корректным, был ли бы у нас шанс быть понятыми правильно?

¹⁴² СРЛ, 81. Согласно Жюстеру (Juster, *Les Juifs*, 2, 286), налог взимался до середины III в. по RX. и, возможно, был отменен только Юлианом. Чериковер и Фукс прослеживают его документальную фиксацию до середины II в. (CR/III, № 460,145/6 или 167/8 гг., Карапис) и сомневаются в возможности установления, когда и кем он был отменен (СРЛ, 81, прим. 64); ср. с. 27 слл.

¹⁴³ L. A. Thompson, “Domitian and the Jewish Tax”, *Historia* 31 (1982), 333.

¹⁴⁴ Ср. Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 21.

считать еврейской только надпись, поставленную этническим евреем? Или также тем, кто принял иудаизм, например прозелитом?¹³⁸ Недавно была высказана гипотеза, что термин ‘Τούδαιος’, который обычно считается безусловным индикатором этнической принадлежности (см., например, выше определение Кента), может означать географическое происхождение (“из Иудеи”)¹³⁹, или, альтернативно, язычника, принявшего иудаизм.¹⁴⁰ Первое представляется мне маловероятным,¹⁴¹ ***** а вот второе заслуживает самого серьезного внимания.

¹³⁸ Ср. определение еврейских папирусов В. Чериковером: “папиросы, относящиеся к евреям и к иудаизму” (*СРЛ*, XIX).

¹³⁹Kraabel, “The Roman Diaspora”, 455.

¹⁴⁰Kraemer, “On the Meaning of the Term ‘Jew’”, 35. В своей статье Кремер не проводит последовательно разграничения между прозелитами и квазипроповедниками — и то и другое для нее покрывается формулой “*rāgan adherence to Judaism*” (“приверженность иудаизму со стороны язычников”).

¹⁴¹ Единственный аргумент, который Кробель приводит в подтверждение своей гипотезы, состоит в том, что такое понимание термина могло бы лучше объяснить загадочное выражение **οἱ ποτέ Ἰουδαῖοι** в надписи из Смирны (СШ742), датирующейся II в. по RX. Согласно традиционной интерпретации, эти слова означают “бывшие иудеи”, т.е. евреи, отказавшиеся от иудаизма. Кробель считает, что такое толкование плохо согласуется с положением этих слов в середи не длинной надписи, перечисляющей пожертвования на общественные нужды.

“Странный способ объявить о своем вероотступничестве!” — соглашается Кремер (“On the Meaning of the Term”, 35). Заметим, однако, что традиционная интерпретация отнюдь не предполагает, что в данной надписи акцент делается на вероотступничестве. Выражение “бывшие иудеи” могло быть именем, под которым эти люди были известны в городе. Имя могло иметь, например, экономический смысл: те евреи, которые раньше должны были платить *fiscus Iudaicus*, а теперь, в результате изменения своего религиозного статуса, его платить перестали. Коэн, обсуждая интерпретацию Кробеля верно подмечает, что эмигранты из Иудеи, живущие в Смирне, скорее назывались бы “иудеяне”, а не “бывшие иудеяне”. Ср. также замечание Вильямса о том, что иностранцы, жившие в анатолийских городах, обозначали место своего происхождения одним из трех способов: 1) этникон в именительном падеже; 2) название города в родительном падеже без предлога; 3) то же с предлогом *ἀπό*, и евреи не составляли здесь исключения (M. Williams, “The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions”, *ZPE*116 (1997), 252. В целом, географическая интерпре-

лялось для евреев “нормативным”. Только дополнительные свидетельства о не вызывающем сомнения употреблении язычником (не прозелитом) или христианином этого слова как самообозначения может изменить ситуацию. В области эпиграфики, учитывая фрагментарность источников и недостаточное наших знаний о живом словоупотреблении, мы можем основываться в наших построениях только на параллелях.

Существование религиозного языка, общего для иудеев, христиан и язычников, делает картину еще более запутанной, а выявление еврейских надписей еще более трудной задачей. Некоторые формулы, которые принято считать исключительно еврейскими, иногда встречаются не только в христианских надписях (что, в принципе, не должно удивлять на фоне общего заимствования христианами иудейского религиозного языка), но и в языческих. Тем не менее это не означает, что определить религиозную принадлежность человека или группы, составивших надпись, невозможно во всех случаях. Например, термин *εὐλογητό?* никогда не использовался язычниками и характерен только для еврейских и христианских надписей.¹⁴⁹ Из этого следует, что боспорские надписи первого века, т.е. периода, когда христианство еще не достигло этого региона греко-римского мира, могут рассматриваться как еврейские. Но то, что в них встречается целый ряд характерных для еврейских надписей терминов, еще не означает, что их авторы были этническими евреями или прозелитами. Судя по тому, что нам известно о религиозной истории Боспорского царства, местное население в этом регионе испытalo сильное влияние иудаизма и авторы этих надписей могли быть квазипрозелитами (см. подробнее гл. 5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство). Но всегда ли использование формулы с определенной религиозной окраской предполагает религиозное влияние? Если мы уверены (что бывает далеко не всегда), что какая-либо формула исходно была еврейской и была заимствована язычниками от евреев, то вправе ли мы всегда объяснять это

¹⁴⁹Иную точку зрения см. в Bij de Vaate, van Henten, *op. cit.*, где не принимаются во внимание хронологические рамки надписей и различие между формой *εὐλογητό?* как эпиклезы Бога и *εύλογεία* (*εὐλογέω*).

евреями как члены их общин, были прозелитами, то имеем ли мы право отрицать их право на самоопределение и исключать оставленные ими надписи из числа “чисто еврейских”?

Часто решение считать надпись еврейской зависит от общего априорного представления о том, как евреи могли поступать, а как не могли. Так, комментируя посвящение из Брешии Юнонам (*Iunones*), сделанной женщиной по имени *Annia Iuda*,¹⁴⁵ Ной, который рассматривает *Iuda* здесь как личное имя, пишет, что “посвящение это является, безусловно, языческим, поскольку Паскаль … продемонстрировал, что *Iunones* являются местными божествами Цизальпийской Галлии”.¹⁴⁶ Для Кремер, однако, это не представляется столь очевидным. Согласно ее гипотезе, *Iuda*, которое она рассматривает как вариант *Iudaia*, “может означать лицо не еврейского происхождения, которое в той или иной степени восприняло иудейское богопочтание”.¹⁴⁷ Кремер, однако, не исключает и того, что Анния была этнической еврейкой и продолжала быть членом иудейской общиной, когда сделала свое посвящение языческим Юнонам, — в таком случае мы должны были бы сделать вывод, что еврейские женщины не считали подобные действия ниже своего достоинства.¹⁴⁸ Интерпретация этой надписи важна с методологической точки зрения. Если слово *Iuda*, с одной стороны, никогда не использовалось как имя собственное или как самообозначение христианами и язычниками и если, с другой, в соответствии с общепринятой точкой зрения, евреи не делали посвящений языческим божествам, то мы оказываемся перед выбором: или следует признать, что *Iuda* в данном случае является исключением и относится к язычнице, или мы должны внести корректины в свое представление об иудаизме. Последнее представляется мне более разумным, несмотря на известный риск пренебречь уникальным свидетельством, который возможно представляет из себя данная надпись. Но приняв иное решение, мы рискуем навязать источнику интерпретацию, основанную на наших представлениях о том, что яв-

¹⁴⁵ *CJJP* 77.

¹⁴⁶ Noy, *JWEI*, 19.

¹⁴⁷ Kraemer, “On the Meaning”, 43.

¹⁴⁸ Kraemer, *loc. cit.*

ких еврейских, а позднее в христианских кругах слово было чрезвычайно популярно. Оно встречается 114 раз в Септуагинте, где обычно передает *¹⁵².πλέψη. Что до метонимического значения «молельня», то оно хорошо зафиксировано для обозначения синагог эпиграфическими источниками¹⁵³ и литературными свидетельствами языческого¹⁵⁴ и еврейского происхождения. Э. Гуденаф даже заметил, что частота употребления этого слова Филоном позволяет эпиграфистам с уверенностью считать каждую надпись, в которой встречается προσευχή, еврейской, если, впрочем, этому не противоречат другие данные.¹⁵⁵

О каких данных здесь может идти речь? Шюрер упомянул три случая, когда, с его точки зрения, словом προσευχή были названы языческие святилища:¹⁵⁶ в описании Епифанием секты массалиан,¹⁵⁷ в надписи из Ольвии¹⁵⁸ и в надписи из Горгип-

будет детально обсуждаться ниже. В египетском письме προσευχαί стоит в паре с εύχαι: κατα τοις κοινά? ημών εὐχά? καὶ προσευχά? ἐφ' αἴ? οἱ θεοὶ τέ<ε>ιον ἐπακούσαντε? παρέσχον — “нашими общими молитвами и молениями, которые боги, выслушав, полностью исполнили.”

¹⁵² Так же как πλέψη, προσευχή означает произнесенную и пропетую молитву, СМ.М.Hengel, “Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina”, *Tradition und Glaube: Festgabe für G.K. Kuhn* (Göttingen, 1971), 161, прим. 15.

¹⁵³ Прежде всего из Египта: десять (или одиннадцать) надписей, самая ранняя III в. до Р.Х., и несколько папирусов (см. список в M.Hengel, “Proseuche und Synagoge”, 158, прим. 1—5, 159, прим. 6 и Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 425f). προσευχή также упоминается в девяти надписях с территории Боспорского царства, датирующихся СІДОГУВВ.по Р.Х. (CIRB64,70,71,73,985,1123,1128,1128, Даншин, “Фанагорийская община иудеев”, 59—72; см. также Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с С.Р.Тохтасьевым), 237-239), в надписи из Ольвии (*IOSPEI*¹⁷⁶, утверждение, что в ней речь идет о языческом святилище, будет подробно обсуждено далее), а также из Рима (*CIJ531* = Noy, *JWEI*2, 602) и с Делоса (С/Л² 728).

¹⁵⁴ Juvenalis, *Sat.* III, 296; Cleomedes, *De motu cire. corp. caelest.* 11,1; Artemidorus 3.53,1; 3.53,4; Apion ap.: Josephus, *C. Ap.* II, 10.

¹⁵⁵ E.Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 2: *The Archaeological Evidence from Diaspora* (New York, 1953), 86.

¹⁵⁶ Новое английское издание Шюрера сохраняет этот список без изменений: Schürer, Vermes, Millar, Black, 2,440, прим. 61.

¹⁵⁷ Epiph. *Pan.* 80, 1,4 (GCS, Epiphanius, vol.3, 485).

¹⁵⁸ *IOSPEI* l¹⁷⁶ = *CIJ* I² 682, Lifshitz, *Prolegomenon*, 682 = *DF11*.

религиозным влиянием? Не могла ли она быть заимствованной потому, например, что показалась достаточно выразительной для демонстрации языческой религиозности?

Ответить на эти вопросы значительно сложнее, чем их поставить, особенно на фоне лакунарности источников и зачастую случайного характера полученной нами информации. Первым шагом для переоценки эпиграфических свидетельств должно стать подробное исследование религиозного языка надписей, а начать его следует с детального анализа конкретных терминов. Необходимо четко установить, какие слова могли заимствоваться, какие входили в общий для разных религий языковой фонд, какие являются диагностичными для определенной религии. То, что следует далее, представляет собой попытку такого рода анализа термина *пробеүхъ*.

2. Пробеүхъ: называли ли язычники свои храмы молельнями?

То, что греческое слово *пробеүхъ* (“молитва”) метонимически употреблялось со значением “иудейская молельня”, сомнения не вызывает. Но, согласно общепризнанной точке зрения, оно использовалось также и вне иудейского контекста и могло в некоторых случаях означать языческий храм. Считается, что в языческий мир оно попало как заимствование из иудейского религиозного словаря, но, по крайней мере, в одном случае речь может идти и о независимом употреблении. Это мнение зафиксировано соответствующей словарной статьей в *LSJ*: “place of prayer, sanctuary, chapel... esp. among the Jews”. О двух надписях, которые приводятся словарем как примеры использования слова язычниками, речь пойдет дальше. Для начала стоит привести некоторые основные данные, касающиеся обсуждаемого слова.

Слово *пробеүхъ* никогда не использовалось языческими авторами даже в своем первичном значении.¹⁵⁰ Мне известны только два примера употребления *пробеүхъ* в значении “молитва” в нелитературных языческих текстах.¹⁵¹ * Но в эллинистичес-

¹⁵⁰Согласно *TLG*.

¹⁵¹ Один в частном письме в Египте в III в. по Р.Х. (*BGUIV*. 1080), другой — в надписи из Эпидавра, датируемой IV в. до Р.Х., которая

мокное понимание. ПОТЕУХАΣ может быть и винительным падежом множественного числа, который управляется словом, стоящим в лакуне. Тогда множественное число исключает возможность метонимии.

Однако не только это соображение заставляет усомниться в неизбежности традиционного понимания. Оно предполагает метонимический переход, крайне сомнительный с лингвистической точки зрения, причем в тот период и в том месте, которые исключают заимствование из иудейского религиозного словаря. В соответствии с обычным развитием греческого ело-воупотребления слова типа αγορά или συναγωγή имели значение «собрание», прежде чем приобретали значение “место собрания”. Следует также иметь в виду, что молитва вообще не являлась центральной частью греческих религиозных церемоний, а это делает метонимическое употребление προσευχή для обозначения греческого храма малоправдоподобным и с религиозной точки зрения.¹⁶⁶

Посмотрим теперь на надпись из Амастриды. Она высечена на мраморном алтаре шестью веками позднее.

Θεω
ἀνεικήτῳ
Ἄσβαμεί κα[ι]
Γή (?) κυρίμ προσ-
5 ευχή<ν> εὐξά-
μένος- καὶ
Ἐπιτυχόν
ἀνέθηκα Αύ-
ρήλιο? Πρω-
10 τόκτητος-
ευχάριστή-
ΙπιΜν].

¹⁶⁶ Эта аргументация была не понята Устиновой, которая усмотрела в моем рассуждении образчик круговой логики: поскольку слово “молельня” не встречается вне еврейского контекста, то оно не может относиться к языческому храму в данной надписи. Такая аргументация, действительно образовывала бы порочный круг, но к тому, что я написала, это отношения не имеет (см. Ustinova, *The Supreme Gods*, 235 со ссылкой на автореферат моей кандидатской диссертации).

пии.¹⁵⁹ LSJ среди случаев употребления προσευχή, не связанных с евреями, называет ту же самую надпись из Ольвии и надпись из Пантикопея.¹⁶⁰ Но наиболее серьезными свидетельствами в пользу такой возможности на самом деле являются две другие надписи: одна из Эпидавра, датируемая IV в. до Р.Х.,¹⁶¹ и другая из Амастриды (Пафлагония) III в. по Р.Х.¹⁶² С них я и начну обсуждение.

Обычно считается, что в эпидаврской надписи слово ποτευχά (= προσευχή) употреблено метонимически.¹⁶³ Если это справедливо, то тогда эта надпись действительно представляет собой неоспоримый случай обозначения словом προσευχή языческого храма. Однако метонимическое значение προσευχή здесь, как мне представляется, может и должно быть поставлено под вопрос.

Интересующее нас слово стоит сразу же после большой лакуны; другая, еще большая, лакуна стоит вскоре после него: ἑρ[γώναι] -- —]σ τασ ποτευχας και του βωμο[ū] έλομενψ δραχμά? [-⁴⁵--]. Размеры лакун делают невозможным надежное восстановление текста надписи в этом месте.¹⁶⁴ Дорическая форма ΠΟΤΕΥΧΑΣ может иметь метонимическое значение, т.е. обозначать здание, только если она стоит в единственном числе родительного падежа, который соединен с другим родительным падежом του βωμού.¹⁶⁵ * * Но это не единственное воз-

¹⁵⁹ CIRB 1123; Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 440, прим. 61.

^mCIRB 70.

¹⁶¹ /<7ΓV,1, ed.min. 106,27.

¹⁶²E.Kalinka, “Aus Bithynien und Umgegend”, JÖAI, 28,1 (1933), Beiblatt, 61 №8.

¹⁶³ См., например, издание надписи и такие широко используемые справочные издания как TDNTII, 808, BAGD, s.v., Stem, GLAJ II, 330 № 395. Дискуссию о том, о строительстве какого храма — Афродиты или Артемиды — идет речь в данной надписи см. в A. Burford, “Notes on the Epidaurian Building Inscriptions”, BSA 62 (1966), 285 слл.

¹⁶⁴ См., однако, попытку восстановления в соответствии с традиционной интерпретацией (προσευχή = языческий храм), осуществленную Ю.Г. Виноградовым (SEG 42, 1849).

¹⁶⁵ См., например, TDNT, 10c. cit. (L.H.Greeven): “Употребление этого слова рядом с βωμό? указывает на конкретный смысл, т.е. ‘место молитвы’ ”.

для обозначения общины. Имея это в виду, рассмотрим возможные интерпретации надписи. Если принять то синтаксическое построение предложения, которое предлагает Робер, тогда необходимо решить, в каком значении — первичном, т.е. «молитва», или переносном, т.е. «молельный дом» (исключив пока значение «община» как не зафиксированное источниками), было употреблено это слово. Метонимическое значение представляется в этом случае более правдоподобным. На первый взгляд кажется, что у нас есть даже достаточно близкая параллель: посвящение конца II—III вв. по Р.Х. Богу Высочайшему, его святым ангелам и его досточтимой молельне (*τη προσκυνητή αὐτοῦ προσευχή*), сделанное на колонне из красного мрамора и происходящее из северо-восточной Галатии.¹⁷² Однако это сходство только кажущееся. Хотя *προσκυνητό?* — это редкое слово, у нас есть свидетельства начиная с IV в. по Р.Х., что оно употреблялось как определение по отношению к физическим объектам.¹⁷³ Кроме того, местоимение *αὐτοῦ* не оставляет сомнения в том, что в надписи речь идет о здании. Что же касается прилагательного *κύριο?*, то оно могло употребляться со словами, обозначающими собрание (например,

¹⁷² RECAMU 209b; A.R.R. Sheppard, “Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor”, *Talanta* 12/13 (1980–1981), 94, № 11, pi. 2. Митчелл считает эту надпись, безусловно, еврейской, а не языческой, ссылаясь при этом на мнение Шеппарда (Mitchell, *Anatolia* II, 36). Последний, однако, видит в ней или иудейское влияние, или попытку язычников привести своему культу иудаистский колорит. Его резюмирующая фраза неопределенна в высшей степени: “Следует ли такой культ рассматривать как чисто языческий или как неортодоксально иудейский, сказать трудно” (*op. cit.*, 96 сл.). Что же касается посвящений месту культового почитания, то таковые известны. См., например, надпись из Панорма ΔΙ οὐφίστφ κ(ai) τφ χώρφ — Зевсу Высочайшему и месту (где собирались члены фиаса), Cook, *Zeus*, 882, с другой, впрочем, интерпретацией τφ χώρφ. Такого рода посвящения стелы или алтаря **божеству и/или месту его почитания** принципиально отличаются от посвящения даров в языческий храм или синагогу, хотя начальные формулы могут быть идентичными, ср. С//II, 754 (дар купели святейшей синагоге) или СЛИ, 1444 (молельному дому подарена ἑξέδρα).

¹⁷³ Sheppard, “Pagan Cults”, 96. На этом основании он предлагает датировать надпись концом III в. или даже началом IV в. по Р.Х.

“Непобедимому богу Асбамею и Гее (?) владычице я, Аврелий Протоктет, помолившись и добившись успеха, поставил [это] благодарственное приношение”.

В статье Л. Робера, при воспроизведении этой надписи имя божества Ασβαμεύς■ было пропущено по досадной ошибке.¹⁶⁷ Эта ошибка была воспроизведена Б. Лифшицем (который, очевидно, не сверился с *editio princeps*). Приняв вариант чтения τῇ (вместо возможного Γή, о чём чуть ниже), Лифшиц включил надпись в число еврейских.¹⁶⁸ После Лифшица, чье издание еврейских дарственных надписей пользуется (на мой взгляд, незаслуженно) высокой репутацией, ошибочное чтение и соответственно ошибочная интерпретация надписи как посвящение иудейскому Богу, получили широкое распространение и попали на страницы большинства справочных изданий.¹⁶⁹

Первый издаатель надписи не исключал возможности чтения ΤΗ вместо ΓΗ.¹⁷⁰ ¹⁷¹ Следует отметить, что с эпиграфической точки зрения оба варианта равнозначны. Л. Робер считал предпочтительным вариант с τῇ на том основании, что эпитет κυρία не встречается при имени богини Геи. Он считал, что κυρία еледует соединять с προσευχή, постулировав для последнего слова значение “община”: “Посвящение сделано, как это столь часто бывает общине (τῇ συνόδῳ, τοῖς μυσταῖς, τῇ συναγωγῇ) и одновременно Богу, и поэтому ассоциация получила эпитет κυρία ”.¹⁷⁴ Слово προσευχή появилось в надписи, по мнению Робера, под влиянием иудейского религиозного словаря. Эта интерпретация надписи стала стандартной.

Тем не менее, использованный Робером метод аргументации с большей эффективностью работает *против* его трактовки. Дело в том, что слово προσευχή никогда не использовалось

¹⁶⁷ L. Robert, “Les inscriptions grecques et latines de Sardes”, *RA* 2 (1936), 237 сл. (перепечатано в *Opera minora selecta*, 3 (Amsterdam, 1969), 1610).

¹⁶⁸ *DF*, № 35 (без упоминания, что надпись сделана на алтаре).

¹⁶⁹ См., например, Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,35 и Kant, “Jewish Inscriptions”, 693, который цитирует эту надпись целиком как наиболее репрезентативный пример еврейских посвящений.

¹⁷⁰ Kalinka, “Aus Bithynien”, 61.

¹⁷¹ Robert, *loc. cit.*

к молельне”, о которой речь шла выше. Но здесь дело обстоит иначе. Вариант, который не требуют радикального лексического переосмыслиния слова προσευχή или слова κυρία, существует.

Но прежде, чем его рассмотреть, следует еще раз взвесить возможность того, что слово προσευχή было употреблено в своем исходном значении — «молитва». В соответствии с этой гипотезой, посвящение было сделано божеству и могущественной (например, потому что она оказалась успешной) молитве. С абстрактными существительными прилагательное κύριος сочетается (ср., например: [ή φρόνησι?] τῇ σοφίᾳ? κυριώτερα, Arist. *EN* 1143b 34). Однако, насколько мне известно, параллелей для подобного посвящения не имеется. По этой причине эту интерпретацию следует отклонить.

После того, как выяснилось, что все предложенные интерпретации навязывают одному из разбираемых слов необычное значение, попробуем оценить возможность понимания надписи, предложенную Калинкой, ее первым издателем, который упомянул τῇ как альтернативный вариант, но в самом тексте публикации напечатал Γῃ.

Эпитет κυρία встречается с именами таких богинь как Артемида, Гера, Геката, Изида, Немезида и т.д.¹⁷⁷ Случай употребления его с именем Геи мне неизвестны, так же как они были неизвестны Роберу. Однако слова схожие по значению, хотя и более торжественные, такие как ἀνασβά, πότνια, с именем Геи соседствовать могли. Зевс Асбамей (*Ζευ?* Ασβαμαίο?), названный так по имени источника около Тианы,¹⁷⁸ был Зевсом Клят-

¹⁷⁷ См. сводку в W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 2 (Leipzig, 1890—1897), 1756—1758; египетский материал собран в: Ronchi, *Lexicon theonymon*, fasc.3, 600-613. Как правило, словосочетанию предшествует artikelъ, но имеются и исключения, ср. Τσίδι κυρία[ι] (*Les inscriptions grecques et latines de Philae*, ed. A. и E. Bemand (Paris, 1969), 75,1).

¹⁷⁸ PWRE, 2, s.v. Ασβαμαίο?. Связь между Ζευ? Ασβαμαίο? и θεο? Ασβαμεύ? была отмечена еще первым издателем надписи Калинкой. Аммиан Марцеллин называл это божество Jupiter Asbamaeus (23.6.19). Замечание Р. Кахане в его рецензии на книгу Л. Зусты “Малоазийские топонимы” (*Kleinasiatische Ortsnamen*), о том, что последний считает Ασβαμεύ? производным от топонима Ασβά, является недоразумением (BZ79,2 (1986), 357).

έκκλησία¹⁷⁴), но не встречается как определение здания, а προσευχή во всех известных случаях метонимического использования означает строение. В таком случае мы оказываемся перед дилеммой: одно из двух слов — κυρία или προσευχή должно иметь необычное значение. Какое из двух?

Робер сделал выбор в пользу второго варианта: он постулировал необычное значение для προσευχή, не приведя аргументов в пользу такого решения. Упомянутые им параллели (см. выше) не работают по причине, о которой я упомянула: в отличие от таких слов, как ἡ σύνοδο? или ἡ συναγωγή, προσευχή никогда не использовалось для обозначения общины. Кент обратил внимание на эту сложность и вынужден был специально оговорить, что в одном единственном случае προσευχή имеет особое значение. Хенгель, который напечатал в своей статье правильное чтение надписи и не причислял ее к еврейским,¹⁷⁵ предложил другой вариант значения слова, также не имеющий аналогий: «Наряду с божеством почиталось также место, где собирались его поклонники, которое здесь на самом деле оказывается обозначением самого культового объединения».¹⁷⁶ *****

Приписывать слову необычное значение — это далеко не лучший способ решать сложную проблему, он допустим только в самых крайних обстоятельствах, в сущности, от отчаяния, когда у нас отсутствуют какие-либо иные варианты, как это было в случае с загадочным выражением “лесть по отношению

¹⁷⁴ См. R.M. Errington, *Chiron* 25 (1995), где разбирается встречающаяся в малоазийских надписях IV — III вв. до RX. формула έκκλησία? κυρία? γενομένη?, см. также R Gauthier, *BE* (REG 109, 1966), 568 ел., № 121.

¹⁷⁵Хенгель также отметил в примечании (“Proseuche und Synagogē”, 179, прим. 96), что Лифшиц в *DF* пропустил имя божества, но это как-то прошло мимо внимания даже тех исследователей, которые ссылаются на его статью.

¹⁷⁶ Эта трудность осталась не замеченной Лифшицем и Шеппардом, которые понимают προσευχή как молельню. В отличие от Лифшица, однако, Шеппард приводит правильный текст надписи, следуя при этом чтению Робера ($\tau\eta$), а не Калинки ($\Gamma\eta$). Считая, что слово προσευχή употреблялось только в еврейском греческом языке, он объясняет его присутствие в языческой надписи влиянием иудаизма (“Pagan Cults”, 96).

В упомянутом выше (прим. 151) письме из Египта, которое датируется приблизительно тем же временем, что и надпись из Амастриды (III в. по Р.Х.), εύχαι и προσευχαί, имея одинаковое значение, стоят рядом для стилистического усиления: “молитвы и моления”. Возможно, что в амастридской надписи ευχή заменяется синонимом προσευχή как своего рода стилистическое украшение. Выпадение ν и появление как бы дательного падежа на месте необходимого здесь винительного может быть результатом влияния предшествующих дательных падежей и/или отражением тенденции опускать конечное -ν, засвидетельствованной в надписях этого периода.¹⁸⁴ С другой стороны, в Новом Завете один раз встречается выражение προσευχή προσεύχεσθαι,¹⁸⁵ и, возможно, здесь мы имеем контаминацию двух выражений.

Таким образом, я прихожу к выводу, что надпись из Амастриды не подтверждает употребления слова προσευχή для обозначения языческих храмов.

Обратимся теперь к надписи из Ольвии.

[¹Αγαθή τύχη(?). Οι]
 περί Σ[άτυρον Ἀρτεμιδώ(?)]-
 ρου τό β', Πουρθαήο? τού δείνο?],
 Αχιλλεύ? Δημητ[ρίου],
 5 Διονυσιόδωρο? ἘρΙωτο?]]
 Ζώβει? Ζώβει αρχ[οντες]
 τήν προσευχήν ἐ[τε-]
 σκεύσαν τή ἔαν[τών]
 προνοία στεγάσα[ντε?]
10 ἀπό τού - - μέχρι

“В добрый час (?). Сатир, сын Артемидора (?) II и его коллеги Пуртей, сын ..., Ахилл, сын Деметрия, Зобис, 1 сын Зобиса, архонты восстановили своим попечением молельню от ..., покрыв ее крышей”.

В последней строке Латышев, который самой надписи, к его времени уже утерянной, не видел, следует чтению Кёлера, которое принимает также Бёк в CIG: ἀπό τού θεού μέχρι... (“от

¹⁸⁴ См. выше, с. 125, прим. 82.

¹⁸⁵ Iac 5:17.

воблюстителем (*Ζευς-* "Оркюс"¹⁷⁹, что делает сочетание его имени с именем Геи, упоминавшейся в клятвах после Зевса, вполне естественным.¹⁸⁰

В целом, интерпретация, предполагающая хотя и не имеющее параллелей, но не невозможное и логически объяснимое соединение эпитета *κυρία* с именем богини Геи, представляется мне более приемлемой, чем та, которая постулирует особое, нигде не зафиксированное значение для *προβευχή* в этой надписи. Но прежде, чем прийти к окончательному решению, необходимо разобраться еще с одной трудностью. Если принять чтение Гή, то как следует понимать остальную часть надписи?

И в литературных текстах, и в надписях зафиксирована *figura etymologica ευχήν* (*εύχας-*) *ευχόμενος*.¹⁸¹ Слово *ευχή* (*εύχόμένος*) имеет как значение “обет, клятва” (“приносить клятву, обет”), так и “молитва” (“молиться”). Поскольку принесение обетов включает в себя призывание божества, а достижение того, о чем человек молился, может вызвать у него желание отблагодарить столь отзывчивое божество (например, соорудить ему алтарь, даже если обратившийся к божеству человек и не давал таких обетов), то разграничить два значения иногда практически невозможно. Так надпись на двух мраморных медальонах из церкви Святой Софии в Изнике (VI в.), в которой употреблены те же глаголы *εύχομαι* и *έπιτυγχάνω*, что и в надписи из Амастриды (*εῦχάμενος* ... *έπέτυχον*), была переведена И. Шевченко как “помолившись Тебе, Господи, я преуспел”,¹⁸² а Г. Хорсли как “принеся Тебе обет, Господи, я преуспел”.¹⁸³

¹⁷⁹ Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского* I, 6: “Близ Тианы есть источник, посвященный, как говорят, Зевсу Клятвоблюстителю и называемый Асбамеем: вода его ... для клятвоблюстителей сладка и полезна, а клятвопреступников карает на месте” (пер. Е. Г. Рабинович).

¹⁸⁰ Ср. рельеф из Ликаонии, на котором представлены мужская и женская фигуры с надписью IAIA (Гата) над головой последней. Френд, издатель этой надписи, считал, что здесь изображены Зевс и Гея (W.H.C.Frend, ‘Two Finds in Central Anatolia’, *Anatolian Studies* 6 (1956), 95 слл., рис.1).

¹⁸¹ См., например, Demosth. 19.130; Aeschin. 1.23, 3.18; SEG XXVIII, 888 (Лидия); Syll.³ 1003 (Приена).

¹⁸² K. Weitzmann, I.SevCenko, “The Moses Cross at Sinai”, *DOP* 17 (1963), 394 сл.

¹⁸³ *NewDocs* 3 (1983), 65.

и площади ... предназначенные для молитвы".¹⁹² И наконец, Латышев полагал, что поскольку в одной из горгиппийских манумисий, осуществлявшихся в молельне (προσευχή), упоминается языческая триада — Зевс, Гея и Гелиос, то это показывает, что προσευχή в этом случае не могла принадлежать иудеям, а, следовательно, слово могло означать языческий храм. Он не учел, что имена языческих богов входили в стандартную юридическую формулу.¹⁹³

Некоторые из тех, кто считал προσευχή сугубо еврейским термином, попытались взглянуть на эту надпись иначе. Сам по себе термин αρχόν хорошо засвидетельствован в еврейском контексте: архонтами называли высокопоставленных магистратов в еврейских общинах.¹⁹⁴ Р. Эрлих предложила считать архонтов ольвийской надписи не городскими магистратами, а должностными лицами еврейской общины.¹⁹⁵ Этую интерпретацию принял Фрей. От нее тем не менее необходимо отказалось по двум причинам. Во-первых, лица, упомянутые в надписи, встречаются и в других надписях того же времени — один в качестве архонта, другой — стратега, третий — президента коллегии стратегов. Во-вторых, коллегия архонтов Ольвии состояла из пяти человек, т.е. из стольких же, сколько упомянуто в нашей надписи.¹⁹⁶ Хотя эти решающие соображения были

¹⁹²Латышев, *Исследования*, 273.

¹⁹³См. подробнее ниже с. 164.

¹⁹⁴О роли архонтов в еврейских общинах см. с. 309 слл.

¹⁹⁵Р.Л.Эрлих, “Ольвийская надпись IOSPE I²176”, *ДАН— В*, № 6 (1928), 127. Умершую молодой и не успевшую приобрести известность в научном мире Рогнеду Эрлих В. Д. Блаватский принял за мужчину (*Земледелие в античных государствах Северного Причерноморья* (М, 1953), 190, прим. 5). Вслед за Блаватским эту же ошибку повторил Устинова (*The Supreme Gods*, 235), что особенно досадно в книге, претендующей познакомить западный мир с достижениями русских исследователей.

¹⁹⁶А. Kocevalov, “Beiträge zu den euxeinischen Inschriften”, *Würzburger Jahreshefte für die Altertumswissenschaft* 3 (1948), 165 отмечает, что невозможно представить, “чтобы в одно и то же время в Ольвии жили с одной стороны 3 гражданина, а с другой, три еврея с одинаковыми именами и патронимиками и чтобы некий Διονυσιόδωρος■ ”Ερωτος·, архонт города Ольвии, и его коллеги сделали дар Ахиллу Понтарху, а некий другой Διονυσιόδωρος· ”Ερωτος·, также архонт, но не города

статуи бога до ...”).¹⁸⁶ Если бы чтение Кёлера было правильным, то тогда эта надпись стала бы важным прецедентом использования термина προσευχή язычниками. Однако Кёппен, первый издатель надписи, читал последнюю строку иначе.¹⁸⁷ Л.Стефани, который считал, что слово προσευχή не могло относиться к языческому храму, обратил внимание на это расхождение в прочтении последней строки и предложил свой вариант: από τον θεμέλιον или θεμέθλου (“от основания”).¹⁸⁸ Пропажа надписи не позволяет оценить степень вероятности предложенных вариантов чтения и восстановления, и в подобной ситуации при интерпретации надписи методически будет более правильным вообще последнюю строку не учитывать.

Латышев считал эту надпись языческой и мотивировал свое решение тремя причинами. Прежде всего, он просто не мог поверить тому, что “главные сановники Ольвийской общины могли предпринять τῇ εαυτών προνοίᾳ поправку молитвенного дома, принадлежавшего иностранному культу, не только не признаваемому государством, но может быть и не покровительствуемому, а только терпимому”¹⁸⁹ Сейчас, после находки надписи из Афродисиады, из которой явствует, что высокие государственные чины вполне могли покровительствовать еврейским институтам, аргумент Латышева свою силу потерял. Далее, Латышев ссылается на заимствованную им у Гаркави¹⁹⁰ ссылку на сообщение Епифания о массалианах,¹⁹¹ которые называли молельнями места своих религиозных собраний. Гаркави допустил досадную ошибку: он перепутал членов иудействующей секты массалиан (*Μασσαλιανοί*) с жителями Массалии, совр. Марселя (*Μασσαλιώται*). Латышев повторил эту ошибку: “... жители Массалии называли этим именем здания

¹⁸⁶ *IOSPEI*², 176.

¹⁸⁷ См. в *CIG2079* и *IOSPEI*², 176.

¹⁸⁸ Последнее вызвало критическое замечание В.В.Струве, отметившего, что подобное восстановление плохо согласуется с причастием στεγάσαντε? (“покрывшие крышей”).

¹⁸⁹ В.В. Латышев, *Исследования об истории и государственном строении города Ольвии* (СПб, 1887), 273.

¹⁹⁰ А.Я. Гаркави, “Заметки по поводу Ольвийской надписи № 98 в сборнике г. Латышева”, *ZPAO* 2 (1887), СXXXIX.

¹⁹¹ О массалианах см. ниже, с. 165.

Основная идея интерпретации Толстого нашла сторонника в лице Коцевалова. Он согласился с тем, что молельня была посвящена Богу Высочайшему, но, не членами фиаса, как предположил Толстой, а коллегией архонтов, а это уже означало, с точки зрения Коцевалова, что культ Бога Высочайшего приобрел в Ольвии статус государственного: “*der Kult des θεοῦ ὑψηλοῦ? [ist]in Olbia in späterer Zeit zu einem Staatskult geworden*”. Однако принять эту гипотезу Коцевалова означает пойти дальше, чем это позволяют наши источники. Из того, что ремонтные работы в иудейской молельне проводились по распоряжению городских магистратов, еще не следует, что иудаизм стал государственной религией в Ольвии. Помощь общине показывает, что между нею и городскими властями существовали хорошие отношения, а, возможно, и определенные деловое партнерство, т.е. ремонтные работы могли быть проведены в знак благодарности за какие-либо услуги, оказанные городу общиной. Но независимо от того, как истолковывать отношения между магистратурой и общиной, ясно, что надпись из Ольвии не подтверждает того, что языческий храм в Ольвии назывался термином *προσευχή*.²⁰¹

Две другие надписи из Боспорского царства приводились в научной литературе как пример использования термина *προσευχή* язычниками. Ссылка в *LSJ* на *CIRB* 70 появилась по

²⁰¹ Иную точку зрения защищает Устинова (*The Supreme Gods*, 235 сл.), которая не приводит, впрочем, никаких новых аргументов в пользу этой позиции (в частности, отсутствие знакомства со статьей Коцевалова ослабляет ее полемику против гипотезы Эрлих, поскольку Устинова не обратила внимание на совпадение имен городских магистратов и архонтов надписи); основной аргумент Устиновой — ссылка на авторитет Латышева, который принял в последней строке чтение Кёлера, а не Кёппена и, как утверждает Устинова, предложил его детальную защиту. Если под защитой подразумевается чисто эпиграфическая аргументация, то это неверно: Латышев надписи сам не видел и эту сторону проблемы не обсуждал. Если же Устинова имеет в виду обоснование понимания *προσευχή* как языческого храма, то тогда получается, что, признавая, в отличие от Латышева, юридический характер формулы *υπό Δια Γην "Ηλιού* и возможность ее употребления евреями (*op. cit.*, 230), она парадоксальным образом апеллирует здесь к доводу, который сама же считает неверным.

высказаны Коцеваловым еще в 1948 г, они были проигнорированы Лифшицем, который считал эту надпись посвящением иудейского религиозного фиаса и восстановил первые строчки следующим образом: [ή σύνοδο? ή] περ'ι σ[υναγωγόν - -]ρον¹⁹⁷ κτλ.

Третью интерпретацию (и соответственно восстановление первых строк) предложил И. И. Толстым:^{*}¹⁹⁸

[Θεώι ύψιστωι etc. Ol (nomen collegii sacralis)]
 περί σ[υναγωγον Πόθον Θεοδό]-
 ρου το β', Πουρθαϊ[ο? Πουρθαίον],
 Αχιλλευ? Δημητ[ρίου],
 5 Διονυσιόδωρο? ”Ερ[ωτο?]”
 Ζώβει? Ζώβει, ”Αρχ[ων Πόθου] κτλ.

“Богу Высочайшему etc. члены (имя сакральной коллегии) во главе с синагогом Потом вторым, сыном Теодора, Пуртей, сын Пуртэя, Ахилл, сын Деметрия, Дионисиодор, сын Эрота, Зобей, сын Зобея и т.д.”

Толстой предложил свое восстановление *exempli gratia* и не настаивал на его правильности.¹⁹⁹ Для него было важно отметить возможную параллель этой надписи с боспорскими посвящениями Богу Высочайшему. Восстановление Толстого было резко раскритиковано Латышевым.²⁰⁰ * Наиболее серьезным возражением против гипотезы Толстого послужило отсутствие имени “Αρχόν в северно-причерноморских надписях.

Ольвия, а еврейской общине примерно в то же самое время участвовал вместе со своими коллегами в восстановлении еврейской молельни”. При перечислении упоминаний магistratov в надписях Коцевалов допустил несколько неточностей, но это никак не влияет на суть его наблюдений.

¹⁹⁷ Конечное -ν винительного падежа, который диктуется предлогом περί, является ошибкой: все, кто имел возможность осмотреть надпись, пока она была доступна, видели здесь υ.

¹⁹⁸ И. Толстой, *Остров Белый и Таврика* (Пг, 1916), 82 слл.

¹⁹⁹ Например, для восстановления имени и патронимика после συναγωγάν явно не достаточно места.

²⁰⁰ В. В. Латышев, “Заметки по греческой эпиграфике”, *ИРАИМК1* (1921), 22 сл.

в научной литературе примеров использования язычниками слова προσευχή — описание Епифанием секты массалиан.²⁰⁴ Епфаний отмечает, что массалиане не были ни иудеями, ни христианами, ни самаритянами, однако называли места своих молитвенных собраний προσευχαῖ.

Основная забота Епифания состоит в том, чтобы дискредитировать современную ему христианскую секту массалиан. Одно из направлений его атаки — показать ее бесславное происхождение. Епифаний утверждает, что массалиане-христиане происходят от некой языческой группы с тем же именем, которая появилась во времена Константина. Согласно Епифанию, массалиане-язычники признавали существование множества богов, но почитали только одного, которого называли Вседержителем: καί θεού? μέν λέγοντε?, μηδενί δε <τούτων> προσκυνοῦντε?, ἐνί δε μόνον δήθεν τό σέβα? νέμοντε? καί καλοῦντε? Παντοκράτора. У массалиан были различные места для отправления культа, которые носили различные имена. Словом προσευχή массалиане называли или здания, или открытые пространства, наподобие римских fora: τινά? δέ οίκου? ἑαυτοί? κατασκευάσαντε? ή τόπου? πλατεί?, φόρων δίκην, προσευχά? ταύτα? ἑκάλουν.

Епифаний объясняет, что термин προσευχή первоначально использовался евреями, затем под влиянием евреев — во всем им подражавшими самаритянами.²⁰⁵ Чуть далее он сообщает, что в некоторых местах массалиане строили тοπάριά τινά,²⁰⁶ которые они называли двумя терминами — προσευχαῖ и εὐκτήρια (последний использовался также христианами). В других местах они строили себе сооружения, напоминающие церкви, где они собирались на рассвете и закате со светильниками: ἐν ἄλλοι? δέ τόποι? φύσει καί ἔκκλησία? ομοίωμά τι ἑαυτοί?

²⁰⁴ Epiphanius *Pan.* 80.1.2-2.4 (GCS, Epiphanius, 3, 485 сл., ed. K. Holl).

²⁰⁵ Описание молелен массалиан, сделанное Епифанием, породило теорию о существовании у евреев двух типов молелен: крытых культовых сооружений, которые назывались συναγωγαῖ, и построек под открытым небом, наподобие греческих театров, которые назывались προσευχαῖ. Ср. обоснованную критику этой теории у Шюрера: Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 444 сл.

²⁰⁶ Чтение по конъектуре, рукописное чтение — τροπάρια.

недоразумению, поскольку в этой манумиссии вольноотпущенник освобождается в молельне и органом, который должен наблюдать за соблюдением условий, на которых происходит освобождение, является иудейская община (*συναγωγή τῶν Ιουδαίων*).

Вторая надпись также является манумиссией и происходит из Горгиппии (*CIRB1123*). Ее упоминает Шюнерер среди языческих случаев употребления *προσευχή*, сделав оговорку, что в ней возможно обнаружить известное влияние иудаизма. Она начинается с посвящения Богу Высочайшему, вседержителю, благословенному, а в конце ее стоит формула *υπό Δία Γην "Ηλιον*, действительно более уместная в языческом, нежели в иудейском контексте. Однако элефантинские папирусы показывают, что иудеи вполне могли клясться языческими божествами, когда этого требовала правовая процедура.²⁰² Тем более это относится к симпатизирующему иудаизму язычнику, который скопрее всего и совершил манумиссию в синагоге.²⁰³ В таком случае, впрочем, резонно будет предположить, что квазипрозелиты могли построить собственные молельни для почитания иудейского Бога и назвать их термином *προσευχή*. Здесь совершались манумиссии, начинавшиеся посвящением Богу Высочайшему, в которых отсутствовало упоминание о иудейской общине как о гаранте выполнения условий манумиссий. Этую гипотезу, на первый взгляд, подтверждает последний из фигурирующих

²⁰² Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 37. Языческие формулы, содержащие имена богов, естественным образом входили в речевой обиход и, наряду с теофорными именами, использовались евреями без каких-либо религиозных коннотаций. Ср. С. Лурье, *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины* (Пг, 1922), Добавления с № 21 (Пг, 1923), 1: “Иосиф Флавий, гордящийся еврейским единобожием и ритуальной чистотой, тем не менее нередко употребляет выражение *υπό Δία* (напр. с. *Ap.* I, 28 § 255)”; *ibid.*, № 22: “...Иосиф Флавий рассказывает без тени удивления или возмущения о том, что представители еврейской общины, представ перед Птолемеем VI Филометром, *ώμοσαν τὸν Θεόν καὶ τὸν βασιλέα* (*Anūt.* 13, 3,4 § 76)”; *ibid.*, 19: “... в фаюмском папирусе BGH IV 1068 (= MW 62) еврей присягает именем обожествленного при жизни императора!”; *ibid.*, 18: “... в папирусе Pap. Oxy. 489 (117 г. по Р.Х.) еврей прикладывает к документу печать, на которой изображен Геракл”.

²⁰³ См. с. 204, прим. 136.

литов или квазипрозелитов? Христианское законодательство унаследовало от языческой юриспруденции запрет на обращение в иудаизм. Языческие законотворцы запрещали, главным образом, обрезание, приравненное к кастрации. Христианские законы добавили еще один критерий обращения — посещение синагог и участие в иудейских обрядах.²⁰⁹ Запрет распространялся на все население. Не были ли вызваны преследования массалиан тем, что они слишком близко подошли к той границе, пересекать которую им было запрещено, и их опыт должен был послужить предупреждением христианам? Из проповедей Иоанна Златоуста против иудеев видно, насколько знаменитого учителя церкви беспокоила привлекательность иудаизма для его паствы. Значительное количество канонов Лаодикейского Собора показывает, что эта проблема во второй половине IV в. стояла очень остро.^{210 211} Подводя итоги, отмечу, что из описания Епифания массалиане предстают как одна из монотеистических иудействующих групп, которую вряд ли стоит называть языческой в обычном значении этого термина.²¹²

Возвращаясь к гипотезе о появлении в Горгиппии первого века группы поклонников иудаизма, которые рядом с иудейскими строила свои собственные молельные дома и, как массалиане в описании Епифания, во всем подражала иудеям, иными словами о том, что уже в I в. под влиянием иудаизма в Горгиппии появились независимые структуры квазипрозелитов. Такая возможность представляется мне маловероятной. Мы ничего не знаем о существовании таких групп в первом веке. Гипсистарии, массалиане и целиколы (*Caelicola*) появились на исторической сцене существенно позднее. Увлечься экзотическим иудаизмом, посещать иудейские синагоги, стать, нако-

²⁰⁹ Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 80 сл. Линдер ссылается на законы 329 г. (№ 8 по его корпусу), 353 г. (№ 12), 383 г. (№ 16).

²¹⁰ Simon, *Verus Israel*, 324 сл. Другая интерпретация представлена у Кробеля (Kraabel, “*Synagoga Caeca*”, 54 слл.), который утверждает, что решения Лаодикейского Собора не были направлены против альянса части христиан и иудеев; ср. также Trebilco, *Jewish Communities*, 101 сл.

²¹¹ Замечание в Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 440, прим. 61, что “возможно, здесь было иудейское влияние”, представляется мне излишне осторожным.

ποιήσαντες, καθ' ἐσπέραν καὶ κατά την ἕα> μετά πολλής· λυχναψίας· καὶ φώτων συνθρούμενοι. Епифаний также упоминает, что массалиане претерпели гонение со стороны властей по инициативе некоего Луппициана (Λουπτικιανός· ὁ στρατηλάτης),²⁰⁷ во время которых многие из них были убиты, “потому что извращали истину и подражали христианским обрядам, не будучи христианами и не происходя из иудеев”: ἀλλὰ καὶ τινὲς τὸν αρχόντων ζηλωταὶ πολλούς ἐκ τούτων ἀπέκτειναν, διὰ τὸ παραχαράττειν τὴν αλήθειαν καὶ ἀντιμείσθαι ἐκκλησίας τρόπον, μηδ ὄντας Χριστιανούς μήτε ἔξ Ιουδαίων ὄρμωμένους. Как понимать последнее утверждение? Почему то, что массалиане не происходили из иудеев, усугубляло их вину? Разве имитация (или то, что казалось имитацией) христианских обрядов не было само по себе достаточной причиной для наказания нехристианина? И Епифаний определенно не мог иметь в виду, что такое поведение было позволительно (или более простительно) иудеям.²⁰⁸ Похоже, что последние слова объясняют одну из причин преследований массалиан: эти язычники восприняли слишком многое из иудаизма, включая религиозный словарь. Епифаний придает особое значение последнему моменту — отсюда его ученый экскурс об иудейских и самаритянских молельнях. Он хорошо знал, что προσευχή — иудейский термин, и узурпация его массалианами подчеркивала нелегитимность их поведения. Такое поведение власти терпеть не собирались, поскольку обращение в иудаизм было запрещено. Не рассматривали ли ревностные представители властей, о которых писал Епифаний, массалиан как иудейских прозе-

²⁰⁷ Кмоско (*Patrologia Syriaca*, 1,3: *Liber Graduum*, ed. M. Kmosco (Päris, 1926), CLXXVI) считал, что Λουπτικιανός — это Луппицин (Lupicinus), назначенный Иовианом магистром конницы на Востоке (Атт. Marc., *Hist.* 26.5.2), Холл (Holl, Epiphanius, GCS, 486) считал, что правильное чтение должно быть Λουκιλλιανός и что речь идет о тесте Иовиана.

²⁰⁸ Ср. закон 408 г., запрещающий евреям во время празднования Пурима сжигать изображение Аммана на кресте, поскольку этот традиционный праздничный ритуал воспринимался христианами как высмеивание христиан (A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, edited with Introductions, Translations and Commentary, англ. пер. (Detroit, 1987), 236 сл.).

Глава 5

БОЯЩИЕСЯ БОГА И КУЛЬТ БОГА ВЫСОЧАЙШЕГО

Загадочный культ Бога Высочайшего ($\thetaεό?$ ὑψιστο?), широко распространенный по всему Средиземноморью в эллинистическое, а особенно в римское время, является предметом оживленных дискуссий уже больше столетия. Существует несколько теорий о его природе и происхождении. Наиболее распространенная состоит в том, Бог Высочайший является синкреметическим божеством,¹ в чьем культе сплавились элементы языческих верований и иудаизма.² Эта теория была, в первую очередь, основана на убеждении, что эпитет $\psi\acute{\iota}\sigmaτο?$ широко использовался язычниками, независимо от того, испытывали ли они влияние иудаизма или нет, и что он стал точкой соединения иудейского монотеизма и языческих поисков единственного истинного бога, которые имели место в начале первого века и которые Нильссон назвал “тяготением к монотеизму”.³ Другие исследователи полагали, что культивировался

¹ Слово “синкреметизм” является образцовым в своем роде примером деформирующего воздействия неудачного термина на исследования в области религии эллинистического и римского периодов, см. подробно Левинская, “Синкреметизм”, 558-567.

² См. особенно Cumont, “Les mystères de Sabazius”, 63—79; *id.* “Apropos de Sabazius et du judaïsme”, *Musée Belge* 14 (1910), 55-60; *id.* “ $\psi\acute{\iota}\sigmaτο?$ ”, *RE9*, 444-450.

³ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 (München, 1961²), 569-578. Требилко полагает, что говорить скорее нужно о тяготении к генотеизму, т.е. к вытеснению и подавлению одним из богов пантеона остальных богов: P. Trebilco, “Paul and Silas — ‘Servants of the Most High God’ (Acts 16.16-18), *JSNT36* (1989), 65, прим. 1. Посуществу, имели место обе тенденции: одна — среди философов и интеллектуалов, другая — в народной религии.

нец, квазипрозелитом — такое поведение соответствует историческим реалиям первого века и известно из разнообразных источников. Но создать некий параллельный иудаизм, заимствовав имя Бога и название мест отправления культа, освобождать в этих параллельных молельнях рабов так же, как это происходило в молельнях иудейских, — все это совершен-но выпадает из известной нам сегодня картины первого века. Более экономной и исторически правдоподобной мне пред-ставляется та гипотеза, которую я обосновывала раньше.

Учитывая, что все примеры, которые приводились в под-тверждение заимствования язычниками слова *пробеухή*, при ближайшем рассмотрении оказываются несостоятельными, мои выводы можно сформулировать следующим образом:

1. У нас отсутствуют сколько-нибудь надежные свидетельства того, что язычники когда-либо заимствовали из иудейско-го религиозного словаря термин *пробеухή* для своих культовых сооружений.
2. В одном случае можно говорить об использовании этого термина иудейской группой, причем именно потому, что он был узнаваем иудейским.

тему и, возможно, там же на агоре стоял посвященный ему храм.¹⁰ ¹¹ Эпиграфические свидетельства распространены на большой территории, включающей едва ли не все Средиземноморье." Самые ранние относятся к эллинистическому времени и происходят из Македонии и Карии.¹² Большинство датируется II—III вв. по Р.Х.

Самые ранние надписи, упоминающие Бога Высочайшего, происходят из Египта (середина II в. до Р.Х.). В I в. по Р.Х. культ зафиксирован в Боспорском царстве. Большинство надписей, однако, относятся к более позднему времени и также датируются II—III вв., самые поздние — началом IV в. Это был один из наиболее широко распространенных культов поздней античности. Количество сохранившихся посвящений Богу Высочайшему почти в два с половиной раза превышает количество посвящений Зевсу Высочайшему. В некоторых местах посвя-

¹⁰ A. M. Woodward, "Excavations at Sparta 1924—1925", *BSA* 26 (1924-1925), 222-224, № 16-18; *BSA* 29 (1927-1928), 49-50, № 71,73.

¹¹ Свидетельства о культу Зевса Высочайшего и Бога Высочайшего собраны в Schürer, "Die Juden im bosporanischen Reiche", 209—213; Cumont, ""Ὑψιστο?", 445—450; A. B.Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, 2.II (Cambridge, 1925), 876-890; *Addenda*, 1162-1164; Roberts, Skeat, Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos", 56-59; M.Tacheva-Hitova, *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* (Leiden, 1983, EPRO, 95), 190—215; *ead.*, "Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, III", *Thracia* 4 (1977), 274-290; J. Keil, "Die Kulte Lydiens", *Antolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, edd. W. H. Buckler, W. M.Calder (Manchester, 1923), 255; P. Aupert, O.Masson, "Inscriptions d'Amathonte, I", *BCH*103 (1979), 380, прим. 53; F.T. van Straten, "Gifts for the Gods. Appendix. Votive Offerings Representing Parts of the Human Body (in the Greek World)", *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S.Versnel (Leiden, 1981), 116—119. Недавно появилась самая полная сводка надписей: S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 129-147; во всех списках пропущена интересная надпись из Линда на о. Родос (Chr. Blinkenberg, *Lindos: Fouilles de l'Acropole 1902-1914. II Inscriptions*, II (Berlin/Copenhague, 1941), № 425), я благодарна Д. Бейли, обратившему мое внимание на эту надпись.

¹² Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos", 109.

на чисто языческой основе и никакого влияния иудаизма не испытал.⁴ Относительно недавно Требилко в своей книге, посвященной иудейской диаспоре в Малой Азии, заново проанализировав свидетельства о культе Бога Высочайшего, пришел к выводу, что в ограниченном количестве случаев титул Высочайший появляется под влиянием иудаизма. В большинстве случаев, однако, полагает Требилко, он появляется независимо: “Существовало множество ‘Высочайших богов’, и язычник воспринимал упоминание о Боге Высочайшем как относящееся к тому богу, которого он считал таковым, если, конечно, верил, что, кто-то из богов подобное положение занимает”.⁵ Убеждение, что эпитет ὕψιστος был широко распространен в язычестве, является общим местом. Но так ли обстояло дело?

1. Употребление термина ὕψιστος язычниками

Существование культа Зевса Высочайшего (*Ζεὺς ὕψιστος*) хорошо документировано, хотя значение его в греческой религии было незначительным.⁶ Эпитет употреблялся спорадически греческими поэтами — Пиндаром, Эсхилом, Софоклом и Феокритом.⁷ Культ официально был признан в Коринфе (Павсаний, 2.2.8), в Олимпии, где стояло два алтаря Зевсу Высочайшему (Павсаний, 5.15.5), и в Фивах, где имелся его храм (Павсаний, 9.8.5). Возможно, также существовало святилище в Аргосе.⁸ В Филадельфии было культовая ассоциация.⁹* В Спарте было найдено четыре алтаря Зевсу Высочай-

⁴ATKraabel, “"Yψιστο? and Synagogue at Sardis”, *GRBS10* (1969), 87 слл.

⁵Trebilco, *Jewish Communities*, 143.

⁶Cumont, “"Yψιστο?", 444.

⁷C.F.H. Bruchman, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig, 1893), 142; E. Schürer, “Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεόν ὕψιστον ebendaselbst”, *УЛОКХII-XIII* (1897), 209. Малоазийские литературные примеры использования этого эпитета отсутствуют: *NewDocs 1* (1981), 28 со ссылкой на M. Санторо.

⁸IG IV, 620.

⁹C. Roberts, T.C.Skeat, A.D.Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, *HTR 29* (1936), 39 слл.

Высочайшего.¹⁵ На рельефе, однако, находится посвящение не Богу Высочайшему, а Зевсу — Διί τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μῆτρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ — “Зевсу, властвующему надо всеми и Великой матери, властвующей надо всеми”. Идентификация с Богом Высочайшим — это результат интерпретации: Кюмон сравнил о πάντων κρατών с παντοκράτωρ Септуагинты и пришел к выводу, что посвящение сделано Богу Израиля.¹⁶ В одном комплексе с посвящениями Богу Высочайшему в Сердике (Фракия, нынешняя София) были найдены рельефы с орлами, несущими на крыльях небольшие бюсты, которые некоторые исследователи интерпретировали как изображения Бога Высочайшего.¹⁷ Однако такого рода композиция, характерная не для греко-римской, а, в первую очередь, для сирийской иконографии, появляется, в римское время, как это продемонстрировал Кюмон, на изображениях апофеоза императоров.¹⁸ Мы не можем быть уверены, что в данном случае орел несет изображение Бога Высочайшего, а не императора, которому воздана почесть в святилище Бога Высочайшего. Отпечаток ноги с посвящением Βοϊου Высочайшему из Термесса в Писидии представляет собой знак эпифании божества в ответ на молитву его адепта.¹⁹ Иногда посвящения Богу Вы-

¹⁵Trebilco, *Jewish Communities*, 131; см. Cumont, *loc. cit.*

¹⁶ О употреблении язычниками выражений типа παντοκράτωρ см. с. 203 и прим. 129, 130.

¹⁷Tacheva-Hitova, “Dem Hypsistos geweihte Dänkmaler”, 278 сл.,рис. 3; ead., *Eastern Cults*, 192.

¹⁸F.Cumont, “L'aigle funéraire des Syriens et d'apothéose des empereurs”, *RHR* 62 (1910), 119-164.

¹⁹ Первый издатель надписи читал: θεώ ἐπηκόῳ Ὑφιστοτυχος- κτλ. Принятое в настоящее время чтение θεώ ἐπηκόῳ ὕ[ψ]ιστ(ω) Τυχ<i>ος κτλ. было предложено Кюмоном (F. Cumont, “Hypsistos”, *Supplement à la Revue de l'instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1897), 14, № 16. На постаменте скорее всего стояло не бронзовое изображение ноги, как считает Митчелл (Mitchell, *Anatolia*, II, 50, прим. 294; *id.* “The Cult of Theos Hypsistos”, 107), а, как это явствует из слова ἴχνος-, тонкая металлическая полоска в форме ступни (*TAM* 3,1,32). Об изображении елевдов на греко-римских памятниках см. K.M.D.Dunbabin, “*Ipsa deae vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments*”, *JRA* 3 (1990), 85-109.

щения Зевсу Высочайшему были найдены вместе с посвящениями Богу Высочайшему или просто Высочайшему. Из этого делался вывод, что именем Бога Высочайшего часто называли Зевса. Некоторые посвящения Богу Высочайшему были найдены в местах, где какое-либо божество доминировало в пантеоне. В таких случаях считалось, что Богом Высочайшим в данной местности называли это божество.

Насколько обоснованы такие заключения? Если посвящения Зевсу и Гермесу найдены по соседству, означает ли это, что их следует рассматривать как единое божество?¹³ Гипотеза о том, что обозначения Бог Высочайший и Зевс Высочайший были легко взаимозаменяемы, при ближайшем рассмотрении оказывается несостоятельной. Если обратиться к территориальному распределению посвящений Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему, то бросается в глаза, что они тяготеют к различным регионам. В континентальной Греции, за исключением Афин, нет посвящений Богу Высочайшему. В центральной части Малой Азии отсутствуют посвящения Зевсу Высочайшему. Они известны только на юге Малой Азии, на части территории Карии. Лишь в незначительном количестве мест, расположенных по побережью Эгейского моря, во Фракии и Дакии были найдены посвящения обоим божествам.

Памятники с посвящениями Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему имеют одно принципиальное различие: на первых совершенно отсутствуют антропоморфные изображения божества. Утверждения, что такие изображения имеются, как правило, основаны на недоразумении. Так, например, Требилко, со ссылкой на Кюмона,¹⁴ * упомянул рельеф с Делоса, на котором, по его словам, находится изображение Кибелы и Бога

¹³ А ведь именно такая логика лежит в основе многих интерпретаций. См., например, Kraabel, " "Үψιστος and the Synagogue at Sardis", 88: "Две надписи из Эзан во Фригии отдают дань θεός υψιστός, причем одна за "милосердное освобождение от многих страданий", а рядом был обнаружен большой храм Зевса и надписи в его честь — похоже, авторы двух надписей, посвященных θεός υψιστός, имели в виду этого Зевса".

¹⁴ ECumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, англ. пер. (Chicago, 1911), 227, прим. 30.

Гелиоса.³² Однако в работах перечисленных исследователей списка источников, в которых были бы названы имена упомянутых богов с эпитетом ὑψιστο?, не приводится. И это не удивительно: в подавляющем большинстве случаев утверждения, что то или иное божество носило титул ὑψιστο?, являются учеными реконструкциями.

Например, Требилко пишет, что “в Сирии ‘Богом Высочайшим’ (а также ‘Зевсом Высочайшим’) называли местного Баала”.³³ Эта информация получена им из книги Кука, который в одном месте говорит, что сирийский Зевс, возможно, был Баал-Шамином, а тремя страницами дальше, не приведя никаких дополнительных данных, что под Зевсом *определенного* подразумевается Баал-Шамин.³⁴ Единственным основанием для такого утверждения являлось то, что посвящения Богу Высочайшему (которого он идентифицировал с Зевсом) были найдены в районе, где процветал кульп Баал-Шамина. Эшмун появился в результате небрежного сравнения, сделанного Ноком.³⁵

Еще один характерный пример. Требилко весьма энергично (и справедливо) критикует теорию Кюмона о “синкретизме культа Сабазия и иудаизма”.³⁶ Одним из центральных аргументов для этой теории послужила надпись из Пирота (территория Сердики), представлявшая собой, как считалось, посвящение фиаса почителей Сабазия Богу Высочайшему. Те, кто видели в Боге Высочайшем иудейского Яхве, рассматривали эту надпись как важную связь между культом Сабазия и иудаизмом. Требилко отрицает эту связь, но, следуя распространенному убеждению, что эпитет ὑψιστο? был широко распространен в языческом мире, предлагает иное объяснение надписи: “Зна-

³²См., например, Треbилько, *Jewish Communities*, 131.

³³Trebilco, *Jewish Communities*, 128.

³⁴Cook, *Zeus*, 886, 889.

³⁵Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 64: “в Афинах *Theos Hypsistos* — бог-целитель, возможно, некая разновидность Эшмуна”.

³⁶ См. также критический анализ теории Кюмона в статье Джонсона (Johnson, “The Present State”, 1583-1613, чей вывод звучит следующим образом: “Это впечатляющее строение частично обвалилось и должно, по-видимому, быть снесено” (с. 1602)).

сочайшему сопровождаются изображениями орла (или пары орлов)²⁰ с венком или без (например, в Тиатире,²¹ в Никомедии,²² Митилене,²³ на Крите,²⁴ в Танаисе²⁵ и т.д.). Посвящения Зевсу Высочайшему также иногда сопровождались изображениями орла, но встречаются (впрочем, достаточно редко) и антропоидные изображения бога.²⁶ Важное иконографическое различие между культурами, а также географическое распределение памятников говорит о том, что мы имеем дело с различными культурами с принципиально различным происхождением.

Общим местом в работах, посвященных культу Бога Высочайшего, является утверждение о том, что эпитет юψιστο? употреблялся с именами многих языческих божеств. Каковы доказательства? Их заменяют ссылки на работы Кука,²⁷ Нока,²⁸ Грессмана,²⁹ Холла,³⁰ Тачевой-Хитовой.³¹ Божества, которые, как принято считать, получали эпитет юψιστος, включают Мена, Аттиса, Посейдона, Сабазия, Эшмуна, Эшмуна-Мелкарта,

²⁰ Орел является универсальным символом. Для греков орел олицетворял Зевса, на востоке же — столь многих богов, что стал символом божественной силы как таковой. Именно так его воспринимали иудеи (Goodenough, *Jewish Symbols*, 8, 129); см. также *RLAC*, s.v. Adler (Th. Schneider).

²¹ F. Cumont, “Un ex-voto au *Theos ffypsistos*”, *Bull Acad Belg* (1912), 251-253.

²² J. Robert, L. Robert, *BE(1937)*, № 579.

²³ *JG XII* 2, 115.

²⁴ *IKret I*, VII, 7 (Херсонес).

²⁵ *CIRB* 1260, 1261, 1277, 1281, 1285.

²⁶ См., например, посвящения из района Кизика (Cook, *Zeus*, 834, рис. 798, 881, табл. XXXIV) и из Библа (R. Dussaud, “*Voyage en Syrie. Notes archéologiques*”, *RA*, ser. 3, 28 (1896), рис. 1).

²⁷ Cook, *Zeus*, 2, 11, 889.

²⁸ Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 422—423 (в этой статье Ноку принадлежат рассуждения о культурах Бога Высочайшего и Зевса Высочайшего, а также сводка памятников).

²⁹ H. Gressmann, “Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums”, *ZAW* 43 (1925), 18-19.

³⁰ A.S. Hall, “The Klarian Oracle at Oenoanda”, *ZPE* 32 (1978), 264-267.

³¹ Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, 212—215.

культовое сообщество почитателей Сабазия — Бога Высочайшего, а Сабазий получил место в ряду Богов Высочайших. Востановление Домашевского было одобрено большинством исследователей.⁴¹ Другая интерпретация, которая осталась практически незамеченной, была предложена Д.Дечевым: Σεβάζιονός — это личное теофорное имя, которое, кстати, было засвидетельствовано в регионе, где была найдена надпись.⁴² То, что предложение Дечева почти не нашло отклика,⁴³ отчасти связано с тем, что он не аргументировал свою интерпретацию детально. Попробую это сделать за него.

В том, что в одной и той же надписи культовая организация обозначена и как то κοινόν, и как θίασος (что следует из толкования Домашевского), в принципе, нет ничего невозможного. Первый термин является общим для ассоциаций любого типа, и его можно встретить в надписях в сочетании с такими словами как θιασῖται (*θιασώται*), ὄργεώνες⁴⁴, ἑρανιστᾶι.⁴⁵ Но слово θίασος⁴⁶ обычно сочетается или с существительным в родительном падеже, которое представляет из себя или имя главы (или основателя) ассоциации: 6 θίασος⁴⁷ ο Φαιν[ε]μάχου (B 146),⁴⁸ ο θίασος⁴⁹ ο Ἀναξιπόλιδος⁵⁰ (B 338a), 6 θίασος⁵¹ ο [Σ]ψαλ[ίων]ος⁵² (340), или имя божества: θίασοι Βάκχοι (B 320a), или же название членов ассоциации, образованное от имени божества с суффиксами -ισταί, (ι)ασταί и стоящее во множественном числе родительного падежа: θίασος⁵³ Ἀφροδιστάν (B 23 Ia, β), θίασος⁵⁴ Ἐρμαστ[αν] (B 232), или особые имена, связанные с культом, в первую очередь, Диониса: θίασος⁵⁵ Πλατανιστηνόν (320a). По Домашевскому слово θίασος⁵⁶ оказывается соединенным с прилагательным, образованным от имени Σεβάζιος⁵⁷.

⁴¹См., например, Johnson, “The Present State”, 1606.

⁴² Д. Дечев, “Антични надписи”, *Годишник на народния музей в София* (1926-1931), 158 ел.

⁴³Ее приняли Геров, (“Проучвания”, 224 ел.) и Тачева-Хитова (*Eastern Cults*, 197).

⁴⁴См. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig, 1909), 1 ел., 550 ел.

⁴⁵Ссылки на надписи даны по классификации Поланда (см. предыдущее прим.).

⁴⁶Параллельная форма к более распространенному варианту Σεβάζιος.

чительное число божеств получало эпитет “Высочайший”, так что, вполне возможно, в этом случае Сабазий был назван его почитателями Богом Высочайшим”.³⁷ Требилко не упоминает, что ассоциация Сабазия Высочайшего появилась только в результате *восстановления* лакуны, предложенной А. фон Домашевским, впервые опубликовавшем надпись из Пирота.³⁸ Обратимся к самой надписи и посмотрим, насколько убедительно предложенное Домашевским чтение последних строк надписи.

Интересующий нас текст находится на алтаре из известняка и датируется II—III вв. по Р. Х., причем на основании ономастивского анализа — временем до *Constitutio Antoniana*.³⁹

Αγαθή [τό]χ[η]
 Θεο ἐπηκόω ὕψιστω
 εοχῆν ἀνέστησαν
 τό κοινόν ἐκ τῶν ī-
 5 δίων διά ιερέως
 Ερμογένους και προ-
 στάτου Ανύγουστιανοῦ
 (далее следует список имен)
 και Ἀλέξανδρος Ἄσκ-
 ληπιάδου ΘΙΑ[-----]ΣΕΒΑΖΙ
 15 ΑΝΟΣΘΗ[- - -] ΤΟΥΤΑΣ⁴⁰

“В добрый час. Богу Высочайшему, внимлющему поставила по обету ассоциация на свои собственные средства через жреца Гермогена, простата Августиина ... Александра, сына Асклепиада ...”

Домашевский предложил в стк. 14 восстановить θίασος из ΘΙΑ и соединить полученное слово с Σεβαζιανός, которое он считал определением, и таким образом на свет появилось

³⁷Trebilco, *Jewish Communities*, 141.

³⁸A. von Domaszewski, “Griechische Inschriften aus Moesien und Thrakien”, *AEM*10 (1886), 238 сл.

³⁹ Б. Геров, “Проучвания върху западнотракийските земи през римско време”, *Годишник на Софийския университет* (1969), 224.

⁴⁰Домашевский написал, что последние три строки он дает по эстампажу, поскольку сильная гроза помешала ему скопировать надпись до конца (“Griechische Inschriften”, 239).

ми Христу как Богу. Имя означало, что они называли себя последователями и представителями Мессии.⁵¹ Они стремились сделать то, что не смог сделать богатый юноша, — взять крест и следовать (ἀκολουθεῖν) за Христом (Мк 10:21 и пар.). В христианских кругах эта словообразовательная модель сделалась нормативной для обозначения членов еретических сект как последователей своего лидера: Σαβελλιανοί, Σαββατιανοί, Ναυατιανοί, Μακεδονιανοί и т.д.⁵² Модель сделалась настолько распространенной, что ее стали применять даже в том случае, когда название не было связано с именем ересиарха, как например, в случае с массалианами (Μασσαλιανοί), чье название является передачей сирийского слова со значением “молящиеся”.

Суффикс -avōs⁻/qvōs■ можно найти в ограниченном количестве древних прилагательных и оттопонимических образований в северо-западной части Малой Азии и прилегающих *****

ример, E. Peterson, “Christianus”, *Miscellanea Giovanni Mercati*, 1 (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946), 355-372; H. B.Mattingly, “The Origin of the name *Christiani*”, *JTS* n.s. 9 (1958), 26-37; J.Taylor, “Why were the Disciples First called “Christians” at Antioch (Acts 11:26)”, *RB* 101:1 (1994), 75-94; E.A. Judge, “Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective”, *TynB*45.2 (1994), 363. Другая интерпретация была предложена Бикерманом (E. Bickerman, “The Name of Christians”, *HTR* 42 (1949), 109—124 (перепечатано в *id., Studies in Jewish and Christian History*, 3, Leiden, 1986). Бикерман считает, что “христиане” было самоназванием. Отправной точкой для его гипотезы послужил анализ глагола χρηματίζω. С точки зрения Бикермана, правильным переводом глагола в действительном залоге будет не “называться, именоваться”, как принято считать, а “называть себя, принять имя”. Попытка опровергнуть грамматические и лексиграфические построения Бикермана (Taylor, “Why were the Disciples”, 83) не представляется мне удачной. Бикермана в его интерпретации имени “христиане” как самоназвания поддержали Моро (J. Moreau, “Le nom des chrétiens”, *La nouvelle Clio* 1/2 (1949-1950), 190-192) и Спик (C. Spicq, “Ce que signifie le titre chrétien”, *Stud. Theol.* 15 (1961), 68-78; ср. также B. Lifshitz, “L’origine du nom des chrétiens”, *VC*16 (1962), 65—70.

⁵¹ Bickerman, “The Name of Christians”, 123.

⁵² Ναυατιανοί· αἱρεστήται τα Ναυάτου φρονοῦντες (Suid. s.v. Ναυατιανοί); ср. также Μακεδονιανοί и οι τα Μακεδονίου φρονοῦντε? в Theophanes, *Chronographia* (ed. de Boor, I, **68**; 77; 156).

В целом, следует признать, что слово θίασο? может соединяться с прилагательными, хотя это встречается крайне редко: τοῦ Βακχικού θίάσου (*SEG* 27, 384). Прилагательные также сочетаются со словами, обозначающими культовые ассоциации: σύνοδο? Είσιακή (B 470), но и в этом случае соединение с родительным падежом или с предложной конструкцией является гораздо более обычным: ἑρανο? 6 Βακχίου (B 46a), ή σύνοδο? ή περί κτλ. (*CIRB* 1260, 1264 etc.). Членов культовых ассоциаций Сабазия называли Σεβαζιασταί, ср. аналогичные названия: Άσκλαπιασταί, Άπολλωνιασταί, Σεραπιασταί, Διονυσιασταί.⁴⁷ Таким образом, традиционное название ассоциации почитателей Сабазия скорее должно было быть *о* θίασο? (τό κοινόν, ή σύνοδο?) των Σεβαζιαστών.

Комментируя предложенное Домашевским восстановление пиротской надписи, Кюмон отметил, что σεβαζιανό? является регулярным производным от Σεβάζιο?.⁴⁸ Он прав в том смысле, что прилагательные с суффиксом -ανό? в греческом языке существуют. Но насколько мне известно прилагательное σεβαζιανό? не зафиксировано. Кроме того, значение “посвященный или принадлежащий божеству” для прилагательных с таким суффиксом не характерно.⁴⁹ Словами с суффиксом -anus римляне называли сторонников какого-либо политического или военного лидера (*Caesariani*, *Rotreiai*), и с таким значением этот суффикс вошел в греческий язык (ср. Ήρσρδιανοί Мф 22:16; Мк 3:6; 12:13). Латинская форма имени “христиане” еще не гарантирует того, что слово было создано римлянами,⁵⁰ *** или, что христиане считали себя принадлежащи-

⁴⁷Poland, *Geschichte*, 57-62.

⁴⁸Cumont, “Les mystères de Sabazius”, 67.

⁴⁹Вулпе (R.Vulpe, “Le sanctuaire de Zeus Casios de Serêmet et le problème d’un *vicus cassianus*”, *Epigraphica* (Бухарест, 1977), 113 ел.) считал, что cassianus входило в название культового сообщества и было образовано от имени Зевса Касия. См. критику его построений в J. Robert, L. Robert, *BE*(1991), 447, № 337.

⁵⁰Принято считать, что имя “христиане” было придумано языческим населением Антиохии. Некоторые полагают, что авторство принадлежит римским властям. Прозвище рассматривают как насмешливое или как намекающее на политическую неблагонадежность, даже мятежность тех, кого стали называть христианами; ср., нап-

В сущности, то, как редко эпитет ὑψίστος употреблялся с именами языческих богов, по-своему удивительно. Несколько раз Богом Высочайшим назван Гелиос,^{* 56} однажды Аполлон,⁵⁷ эпитет ὑψίστος стоит рядом с именем Аттиса⁵⁸ и в посвящении θεῷ Σαμοθράκῃ ἀθανάτῳ ὑψίστῳ[τῷ].⁵⁹ Известно также посвящение Изиде Высочайшей⁶⁰ и Богине Высочайшей (θεά ὑψίστη) в Лидии.⁶¹ Эти скучные данные не дают основания говорить о том, что эпитет ὑψίστος использовался с именами языческих богов по всей Римской империи или что Бог Высочайший заменял имена языческих богов.⁶²

В целом, представление о том, что язычники могли легко отказаться от имени традиционного божества и начать почитать его анонимно, лежащее в основе идентификации Бога

(Halle, 1917), 210; L. Zgusta, *Kleinasiatischen Personennamen* (Prag, 1964), § 1596-1. Следует взвесить и возможность того, что имя в стк. 14 начиналось с Θεα- с переходом ε > ι перед гласным, многократно засвидетельствованным в греческих надписях из Фракии. Количество имен, начинающихся с Θεα- весьма значительно, в том числе одно из них встречается в интересующем нас регионе: Θεάγης (IGBulg I², 6); ср. Bechtel, *op. cit.*, 202: Θεάγη?, Θεάνωρ, Θέανο?, Θεάρης?, Θεανώ.

⁵⁶ Ήλιός θεός ὑψίστης (Cook, *Zeus*, 882); Θεώι ὑψίστοι ἐπηκόδῳ ή Τήλιοι (Kalinka, “Aus Bithynien”, 65. Принимая во внимание, что Гелиос, бог солнца, находился высоко на небе в буквальном смысле слова, редкость надписей, в которых его именуют Богом Высочайшим, свидетельствует, что этот титул не был глубоко укоренен в греческом религиозном языке..

⁵⁷[Απόλ]λωνι Λ[αιρβ]ήν[ω] θεώ ὑ[ψίστω] (W. M. Ramsay, *JHS* 10 (1889), 223).

⁵⁸ Άττει θ' υψίστῳ καὶ συνέχοντι τῷ παν (*CIL* VI, 509), см. также список языческих богов, названных высочайшими, в Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 68, прим. 77.

⁵⁹ L. Robert, “Documents d’Asie Mineure”, *BCH* 107 (1983), 584.

⁶⁰ G. Ronchi, *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, titulis, Graecis Latinisque Aegypto repertis laudantur* (Milano, 1977, Testi e Documenti per lo studio dell’Antichità, XLV), 1120.

⁶¹J. Keil, A. von Premerstein, “Reisebericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis”, *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 54,2 (1911), № 189.

⁶²Trebilco, *Jewish Communities*, 128.

регионах.⁵³ В греческом языке встречаются также транслитерации, заимствования и имитации некоторых латинских выражений на базе римских имен: Antonianus fundus — ουσία Αντωνιανή.⁵⁴ Существует также несколько астрологических терминов со значением “под влиянием какого-либо знака зодиака”, например, Σκορπιανόι, а также несколько дериватов от личных имен типа μαγιανόν (браслет, по имени мастера). В римский период под влиянием латинского ономастикона постепенно, начиная со II в. по Р.Х., приобретают чрезвычайную популярность личные имена (в том числе теофорные) на -(i)ανό? (ср. имя главы данной ассоциации — Αύγουστιανό?).

Теофорные личные имена на — (i)ανό? часто имеют параллельные прилагательные на (i)ακό?: Απολλωνίαν()? — Απολλωνιακό?, Αμμωνίανό? — Αμμωνιακό?, Δημητριανό? — Δημητριακό?, которые обычно и использовались как определения (ср. выше σύνοδο? Είσιακή), тогда как формы на -(i)ανό? вследствие популярности модели в ономастике эксплуатировались главным образом в сфере личных имен.

Таким образом, учитывая все приведенные соображения: редкость использования определений (а не конструкций с родительным падежом) с термином θίασό?, отсутствие в источниках прилагательного σεβαζιανό?, равно как и отсутствие у прилагательных на -(i)ανό? значения “принадлежащий божеству”, популярность модели на -(i)ανό? в ономастике и наличие параллельных прилагательных на -(i)ακό?, та интерпретация Σεβαζιανό? в Пиротской надписи, которая была предложена в свое время Дечевым, представляется мне единственно приемлемой.⁵⁵*****

⁵³ E.A. Schwyzer, *Griechische Grammatik I* (München, 1953), 490; P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* (Paris, 1933), 206; M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (München, 1977), 323.

⁵⁴ Bickerman, “The Name of Christians”, 117.

⁵⁵ То, что в таком случае καί оказывается поставленным не перед последним именем, не может служить аргументом против этой интерпретации, поскольку такой порядок слов имеет параллели, ср. *IGBulg I*, 287. Последние буквы надписи ΘΙΑ, ΘΗ, ΤΟΥΤΑΣ могут быть частями таких имен как, например, Θιαθιού?, Θηρι?, Θήρων, Τούτα?:

F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*

Учитывая отсутствие серьезной языческой традиции использования имени “Бог Высочайший” и его несомненное употребление в иудаизме (о чем речь впереди), не будет ли резонным усматривать влияние последнего на выбор этого имени, что также могло привести к внедрению некоторых иудейских представлений о Боге в языческий мир? Этим, в частности, может объясняться бросающееся в глаза отсутствие антропоморфных изображений на языческих посвящениях Богу Высочайшему.⁶⁶ Даже в тех случаях, когда посвящения Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему найдены в одном месте, тот факт, что в них подразумевается одно и то же божество не является самоочевидным, хотя и вероятным. А почему бы, к примеру, не предположить, что в то время как язычники выражали свои чувства по отношению к Зевсу Высочайшему, некоторые евреи, или язычники, испытавшие их влияние, по какой-то причине сочли необходимым воздать почести в том же самом месте Богу Израиля. Доказать это невозможно, и я бы не стала на этой интерпретации настаивать, хотя, замечу, такая ситуация не была бы беспрецедентной. В храме Пана к востоку от Аполлинополя (Эдфу) в Верхнем Египте были найдены две посвятительные надписи, сделанные евреями.⁶⁷ В первой свою благодарность Богу ($\thetaεοῦ εὐλογία$) выражает Теодот, сын Дориона, еврей ($Ἰουδαῖος$) за спасение “из моря” ($σωθεῖ?$ $ἐκ πελ<άγ>ους$) — Гвардуччи считает, что имелась в виду какая-то опасная ситуация на море, например, корабле-

⁶⁶ Здесь сразу необходимо оговорить, что в районах с семитским языческим населением, где концепция Бога Высочайшего соответствовала религиозному языку и религиозным представлениям язычников, ситуация должна была быть иной. Согласно Кюмону, $\gammaν̄ל$ означал не высочайшего по рангу бога, но того, который пребывал в вышине звездных небес (Cumont, ““Үψιστος”, 445). См., например, Philo Bibi, ap.: Euseb. *Praep. ev.* 1.10,14: Ἐλιοῦν καλούμενος ὑψιστος. На этом фоне Баал-Шамин в Сирии вполне мог быть назван в надписях Богом Высочайшим (см. выше с. 175), но это нужно доказывать в каждом случае, исходя из более серьезных аргументов, чем общая вероятность.

⁶⁷ Horbury, Noy, *JIGRE* 121, 122; ср. также *CU II* 1537, 1538; Dittenberger, *OGIS* 73,74; A.Bemand, *Le Paneton d’El Kandis: les inscriptions grecques* (Leiden, 1972), 34, 42; Guarducci, *EG*, 3, 205-206.

Высочайшего с разнообразными богами, представляется мне ошибочным. Божество, лишенное своего имени, могло оскорбиться и покарать обидчика. Понимание того, что единая **божественная** сущность скрывается за различными именами, и безразличие к именам были характерны для интеллектуальных кругов языческого мира.⁶³ Что касается философов, то, по еловам М.Фреде, “в определенном смысле платоники, перипатетики, стоики и, таким образом, подавляющее большинство философов позднеантичного периода верили в единого Бога. Они верили в бога, который не только пребывает в вечном блаженстве, но который уникален в качестве бога тем, что является первоосновой, которая определяет и провиденциально управляет миром”.⁶⁴ Однако философские размышления лишь в незначительной степени влияли на народные верования. Гомер был более привлекателен и понятен, чем Платон и Аристотель. В некоторых частях Малой Азии народная религия развивалась в сторону менее антропоморфной и более абстрактной концепции божества. В Лидии с ее особой тягой к аскетической упорядоченности и справедливости жизненного уклада почиталось анонимное божество с эпитетами *'όσιος*, *δίκαιο?*, воплощение божественной справедливости.⁶⁵ * * * * * Новые божества появлялись рядом с традиционными и могли постепенно занять центральное место в пантеоне. Народный генотеизм развивался параллельно с философским монотеизмом. Но и здесь существовали определенные ограничения: религия в Римской империи была делом не частным, а государственным, и, хотя государственный характер религии строже контролировался в самом Риме, полной свободы религиозного творчества не существовало nowhere.

⁶³ Ср. ниже, с. 192.

⁶⁴ M. Frede, “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity”, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 55.

⁶⁵ L. Robert, “Reliefs votifs et cultes d’Anatolie”, *Anatolia*, 3 (1958), 112-122 = *Opera minora selecta*, 1 (Amsterdam, 1969), 411—421. Робер показывает в своей статье, что в некоторых надписях из Лидии прослеживается тенденция употреблять вместо θεό? более абстрактное θεού и заменять θεό? бою? καὶ δίκαιο? на Ὁσιον καὶ Δίκαιον; см. также Mitchell, *Anatolia*, I, 187 слл.

обращались все остальные.⁷¹ Иначе какой смысл было бы упоминать свое еврейство, которое подразумевало не только национальную, но и религиозную принадлежность?⁷²

Резюмируя сказанное, отмечу, что представление о широком распространении среди язычников титула юψιστο? и имени Бога Высочайшего, легко заменяющего собой имена языческих богов, является ученым построением, не опирающимся на реальный материал, поскольку нам известно лишь очень незначительное количество примеров достоверного употребления этого титула в языческом контексте.

2. Бог Высочайший в иудаизме

То, что евреи называли Бога θεό? юψιστο?, сомнения не вызывает. В Септуагинте эпитет юψιστο? встречается ПО раз, обычно как перевод עלִיון אל или ⁷³ עליון אל. Он встречается в сочинениях еврейских авторов⁷⁴ и, вполне возможно, использовался римской властью как официальное имя иудейского Бога.⁷⁵ Он встречается также в некоторых несомненно еврей-

⁷¹ Бернанд обратил внимание на то, что обе надписи находятся в рамке, отделяющей их от остальных посвящений Пану (*Le Paneton*, 34, 42). В целом, он стремится свести к минимуму отношение еврейских надписей к языческому храму; см. критику такого подхода в *BE* (1973), 539 и в Kant, “Jewish Inscriptions”, 685, прим. 85.

⁷² Географическая интерпретация терминов Ἰουδαῖο?, Ιουδαία, Iudeus и Iudea, предложенная Кробелем (“The Roman Diaspora”, 455) и поддержанная Кремер (“On the Meaning”), мне представляется совершенно не убедительной. См. теперь подробный критический разбор этой концепции в статье Вильямс (Williams, “The Meaning and Function of *Ioudaios*”, 249—262); см. выше с. 146 и прим. 141.

⁷³ TDNTIII, 517; Trebilco, *Jewish Communities*, 129, 239.

⁷⁴ См. список в Trebilco, *Jewish Communities*, 129, 239, прим. 11.

⁷⁵ Schürer, “Die Juden”, 216. Филон дважды употребляет это имя, когда ссылается на официальные документы Юлия Цезаря и Августа (*Legatio*, 157, 317), однако трудно сказать цитирует ли он их *verbatim* (Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 67, прим. 74). Однако то, что Иосиф Флавий пользуется тем же именем, когда цитирует декрет Августа (*AJ* 16.163), а Иоанн Лидиец, когда цитирует Юлиана (*De mens.* 4.53), делает это вполне вероятным.

крушение, а Диттенбергер — просто благополучное возвращение домой.

Вторая надпись начинается словами εὐλογεί τόν θεόν,⁶⁸ далее следует имя посвятителя с указанием его еврейской национальности. Хотя во второй надписи и не указан повод, по которому она была сделана, но поскольку ее нашли среди девяноста других, обращенных к Пану, покровителю путешественников (Пав Еубодо?), то скорее всего она также была связана с путешествием.⁶⁹

Как можно объяснить появление еврейских надписей в языческом святилище? Фрей предложил два варианта объяснения. Первый состоит в том, что евреи в святилище Пана благодарили Яхве. Фрей считал такой поступок возможным, хотя, безусловно, не ортодоксальным. Согласно второму, Пан в Египте рассматривался как божество универсальное и всеобъемлющее, идентичное в глазах посвятителей Богу иудеев: Πάν=τὸ παν.⁷⁰ * * * * Первый из предложенных Фреем вариантов мне представляется более правдоподобным, поскольку у нас нет свидетельств того, что Пана воспринимали как универсальное божество. Скорее всего, оба еврея благодарили в своих надписях не того бога, покровителя путешественников, к которому

⁶⁸Диттенбергер и Гвардуччи понимают глагол как изъявительное наклонение настоящего времени, Бернанд считает его повелительным наклонением и соответственно ставит другое ударение: εὐλόγει. Хорбари и Ной принимают интерпретацию Бернанда; см. обсуждение в *NewD0cs4* (1987), 113.

⁶⁹О еще двух предположительно еврейских надписях из того же святилища см.: Horbury, Noy, *JIGRE* 123 (граффито с именем Лазарь на скале к востоку от храма); 124 (на колонне внутри храма, где, возможно, также стояло имя Лазарь), в обоих случаях сделавшие посвящение упоминают, что посещают святилище Пана τρίτον (“в третий раз” или с “двумя спутниками”; см. G. Mussies, рецензия на *JIGRE*, *BiO* 1 (1995), 777, который считает, что все четыре посвящения были сделаны Пану, “или скорее Мину”).

⁷⁰СЛП 445. Ср. M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, англ. пер. (London, 1991), 264, который видел здесь еще один пример теокрасии. См. также Лурье, *Антисемитизм*, 17 сл., который рассматривал посвящение как пример религиозного компромисса.

стоит IOYEΣ, что можно с известной долей вероятности интерпретировать как попытку передать имя Яхве.⁸⁴

6. Посвящение, найденное в районе к северо-востоку от Анкиры (совр. Анкара), датирующееся концом II — или III вв. по Р.Х. Оно представляет собой обращение к великому и небесному Богу Высочайшему, его святым ангелам и его достаточимой молельне: τῷ μεγάλῳ θεφ ὑψίστῳ καὶ ἐπουρανίῳ καὶ τοῖς ἀγύοις αὐτοῦ ἀγυελοῖς καὶ προσκυνητῇ αὐτοῦ προσευχῇ.⁸⁵

В целом, то, что эти надписи принадлежат иудейскому религиозному миру, очевидно. Но можно ли утверждать, что они были сделаны этническими евреями? Часть их могла быть поставлена язычниками, симпатизирующими иудаизму — боявшимися Бога. Надпись из Афродисиады наглядно демонстрирует, насколько близкими могли быть отношения между иудейской общиной и такими язычниками. Мы не можем с уверенностью утверждать, что надпись из северной Галатии, возможно, относящаяся к I в. по Р.Х., в которой стоят слова δύναμις θεοῦ — характерная для иудаизма ссылка на силу Бога,⁸⁶ — должна быть включена в число еврейских надписей, но ее, безусловно, нужно рассматривать среди надписей, в которых прослеживается влияние иудаизма. Подобным же образом посвящение Богу Высочайшему из Акмонии,⁸⁷ которое, несмотря на присутствие в нем языческой формулы Αγαθή τύχη, могло принадлежать еврею⁸⁸ или (и тогда ее присутствие

⁸⁴Lifshitz, *Prolegomenon* № 693 d.

⁸⁵S. Mitchell, *RECAM II: The Ankara District: The Inscriptions of North Galatia* (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph № 4, B.A.R. International Series 135, Oxford: British Archaeological Reports, 1982), № 209B; см. выше, с. 155.

⁸⁶Mitchell, *RECAM II*, № 141; cp. Trebilco, *Jewish Communities*, 137, 243, прим. 51.

⁸⁷T. Drew-Bear, “Local Cults in Graeco-Roman Phrygia”, *GRBS* 17 (1976), 249.

⁸⁸Эта формула представляет собой традиционное выражение, как, например, *Dis Manibus* в эпитафиях, которое потеряло религиозную наполненность и всякую связь с богиней судьбы Τύχη (E.R. Goode-nough, “The Bosporus Inscriptions to the Most High God”, *JQR*47 (1956—1957), 225 ел.). Ср. упоминание Аида, Леты, Мойры и т.п. в еврейских надписях (Kant, “Jewish Inscriptions”, 678, 685; Horbury, Noy, *JIGRE*,

ских надписях: например, в трех надписях из Египта, в которых Богу Высочайшему посвящаются здания синагог (*προσευχή*).⁷⁶ Остальными надписями, в которых упоминается Бог Высочайший и которые большинство исследователей считает еврейскими, являются следующие:

1. Две надписи с острова Ренея, на котором хоронили жителей Делоса. Обе надписи датируются концом II — началом I в. до Р.Х. Они содержат почти идентичный текст, насыщенный лексикой Септуагинты, и представляют собой призыв к Богу Высочайшему покарать убийц двух девушек.⁷⁷

2. Пять надписей из раскопанного на Делосе строения I в., которое было идентифицировано как синагога.⁷⁸ В одной из надписей упоминается *προσευχή*, что независимо оттого, имеет ли слово здесь значение “молитва”⁷⁹ или “молельня”⁸⁰, указывает на несомненно еврейский контекст.

3. Надпись на надгробии после III в. по Р.Х. с угрозами в адрес осквернителей могилы, демонстрирующая знание Зах 5:1—4 (вариант LXX): *καὶ τό ἀρ&ς δρέπανον εἰς■ τὸν ¹-οΓκον αὐτοῦ [εἴσελθοιτο]* — «меч проклятъя [пусть войдет] в его дом».⁸¹

4. Надпись из Сибидунды в Писидии с посвящением θεφ ὑψίστῳ καὶ ἀγέα καταφυγῇ.⁸² Упоминание о святом прибежище скорее всего указывает на Септуагинту как на источник, поскольку Библия — это единственный древний текст, в котором Бог осознается как Прибежище.⁸³

5. Еврейская принадлежность следующей надписи вызывает некоторые сомнения: она происходит из Фессалоники, в ней

⁷⁶ Horbury, Noy, *JIGRE9* (II в. до Р.Х.?, Александрия); 27 (II или I в. до Р.Х., Атрибис: синагога посвящена от имени (υπέρ) царя Птолемея и царицы Клеопатры начальником полиции (ό επιστάτης των φυλάκιτών) и иудейской общиной; № 105 (сер. II в. до Р.Х. — нач. II в. по Р.Х., Леонтополь): фрагментарный текст, восстановление *προσευχή* не абсолютно надежно.

⁷⁷ Deissmann, *Light*, 413-424, рис. 75, 76, 77; *CILP* 725 а, б.

⁷⁸ CUR 726, 727, 728, 729, 730.

⁷⁹ Так понимает Mazur, *Studies on Jewry*, 21.

⁸⁰ Так, например, Lifshitz, DE 15.

⁸¹ CU II 769.

⁸² C. Bean, “Notes and Inscriptions from Pisidia”, *Anatolian Studies* 10 (1960), № 122.

⁸³ J. Robert, L. Robert, *BE*(1965), 149 412.

го вставляли в свои посвящения цитаты из Септуагинты и отпускали на свободу рабов в иудейских молельнях. Рассмотрение Митчеллом культов обоих божеств, имеющих общую эпиклезу, как нечто единое, только размывает реальную картину.⁹² То, что семена, зароненные иудеями, падали на благодатную почву, сомнения не вызывает — иначе культ Бога Высочайшего не получил бы такого распространения среди язычников. То, что в тех местностях, где находят посвящения и Зевсу, и Богу Высочайшим, некоторые язычники *могли* их идентифицировать, также очевидно. Но то, что в различных местах независимо появились сходные культы безымянного Бога, на которые затем наложилось влияние иудаизма, которое их окончательно унифицировало, кажется уже мне исторически и социологически неправдоподобным. Любопытный образец, позволяющий проследить механизмы трансформации религии в языческом государстве под влиянием иудаизма предоставляет нам Боспорское царство. В конце главы я обращусь к этому сюжету.

3. Бог Высочайший в Деяниях: язычество или иудаизм?

Титул “Бог Высочайший” упоминается в Деяниях лишь однажды: 16:16—18.⁹³ Эти стихи представляют собой начало рассказа о заключении Павла и Силы в темницу в Филиппах: “Случилось, что когда мы направлялись в молельню, вышла нам навстречу некая молоденькая служанка, имеющая духа-пифона (*πνεύμα πύθων*),⁹⁴ которая приносила большой доход

⁹² При этом, Митчелл отдает себе отчет, что речь идет о различных культурах (“Zeus Hypsistos and Theos Hypsistos are not two ways of denoting the same reality”), но значение общей эпиклезы (“‘hypsistarian’ nature of these cults”) для него оказывается более существенным моментом (*op. cit.*, 99).

⁹³ В Деян 7:48 Бог назван просто “Высочайшим”, см. с. 190 слл.

⁹⁴ Существуют различные варианты перевода: “духа прорицательного” (синодальный перевод), “духа-прорицателя (еп. Кассиан), “духа, который предсказывал судьбу” (В. Н. Кузнецова), ср. также “a spirit of divination” (King James, NRSV). Пифон (Πύθων) — это имя

вообще не требует никаких объяснений) боящемуся Бога. Маловероятно, чтобы оно принадлежало язычнику, совершенно не знакомому с иудаизмом.

В последнем по времени из известных мне серьезных и детальных исследованиях культа Бога Высочайшего, статье С. Митчелла, автор приходит к выводу — совершенно правильному, с моей точки зрения, — что адептами Бога Высочайшего были язычники, в какой-то степени испытавшие влияние иудаизма, иными словами, квазипролеты. Он обосновывает эту идентификацию тем, что посвящения Богу Высочайшему и надписи с термином θεοσεβείς⁸⁹, а также свидетельства литературных источниках о гипsistариях и аналогичных сектах происходят из одних и тех же регионов Средиземноморья и относятся к одному и тому же периоду. Кирилл Александрийский прямо говорил о том, что адепты Бога Высочайшего называли себя θεοσεβείς.⁹⁰ “Наиболее веским аргументом в пользу идетификации почитателей Бога Высочайшего и боящихся Бога является просто-напросто то, что их верования и практика совпадали.”⁹¹ Тем не менее, вывод о том, что в основе верований приверженцев культа Бога Высочайшего лежит влияние иудаизма, кажется Митчеллу исторически и социологически неправдоподобным. Митчелл считает, что “культ Зевса Высочайшего в Греции и Македонии, безусловно, развился из местных корней, хотя заимствование синагогальной терминологии показывает, что он воспринял влияние иудаизма. Концепция высочайшего бога и его ангелов развивалась независимо в не-эллинизированных общинах внутренних частей Малой Азии и на северном побережье Черного моря”.⁹² В этом принципиальном пункте согласиться с Митчеллом я не могу. Культ Зевса Высочайшего с храмами, алтарями и культовыми статуями, существовавший в Греции, разительно отличается от лишенного иконографии культа Бога Высочайшего, почитатели которого

Index: Non-Jewish Divine and Mythological References, 275). О формуле Dis Manibus в еврейских надписях см. Rutgers, *The Jews in Rome*, 269-272.

⁸⁹См. ниже, с. 198.

⁹⁰ Mitchell, “The Cult of Theos Hypsistos”, 119 сл.

⁹¹ Mitchell, *op. cit.*, 126.

стое юψιστο? (“Высочайший”), в то время как язычники именовали Его θεός- юψιστος- (“Бог Высочайший”).⁹⁶ Похоже, евреи намеренно вводили в языческое словоупотребление полную формулу, чтобы подчеркнуть — поскольку они не имели ни намерения, ни надежды обратить язычников в монотеизм — главенствующее место своего Бога сравнительно с другими **богами**. В надписях такая тенденция не прослеживается, в литературных же текстах она явно присутствует, и Деяния здесь исключения не составляют (ср. Лк 1:32,35,76; 6:35; Деян 7:48).⁹⁷ Учитывая подобные наблюдения, а также особую чувствительность Луки к языковым нюансам и историческому контексту, правомерно задаться вопросом, нет ли в описанной Лукой сцене второго дна — игры на различном восприятии криков одержимой служанки иудеями и язычниками, иными словами, не имеет ли Лука в виду, что титул “Бог Высочайший” воспринимался язычниками в Филиппах на как имя Бога иудеев, а как титул бога языческого пантеона?

Такая интерпретация этих стихов предложена и подробно аргументирована П.Требилко, который увидел именно в языческом подтексте криков одержимой служанки объяснение гневной реакции Павла. Требилко полагает, что Павел изгнал беса из девушки-служанки в Филиппах потому, что считал, что она на самом деле славила языческого бога: “Содержание криков девушки вводило язычников в заблуждение. Только для еврея или иудаиста имевшего имя Бога Высочайшего означало Яхве. Остальные считали, что речь идет об одном из многочисленных богов... Девушка провозглашала, что путь спасения связан с любым богом, которого ее слушатель считал “Богом Высочайшим”. Раздражение Павла и его действие были вызваны тем, что девушка вводила в соблазн тех, кому он проповедовал. Его гнев был спровоцирован тем, что из-за нее его собственная проповедь подвергалась ложной синкретической интерпретации. Он действовал, чтобы устраниТЬ эту опасность”.⁹⁸

⁹⁶ M. Simon, “Theos Hypsistos”, *Ex orbe religionum* (Leiden, 1972), 376 = *id.*, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, 2 (Tübingen, 1981, WUNT, 23), 499.

⁹⁷ Trebilco, “Paul and Silas”, 59.

⁹⁸Trebilco, *ibid.*, 62.

господам своими пророчествами. Она, следуя за Павлом и нами, кричала, говоря: ‘Эти люди — рабы Бога Высочайшего, которые возвещают вам путь спасения’. Это она делала много дней. Павел, разгневавшись и обратившись к духу, сказал: ‘Повелеваю тебе во имя Иисуса Христа выйти из нее’. И он вышел тотчас же”. Почему Павел решил изгнать из одержимой девушки духа, достаточно точно, между прочим, сформулировавшего самое суть христианской проповеди: мы пришли возвестить вам путь спасения? Ответ, казалось бы, лежит на поверхности. Иисус всегда изгонял бесов, пусть даже они говорили правду (Мк 1:24; Лк 4:41 и др.). Кроме того, Лука упоминает, что Павел, в отличие от Иисуса, который изгонял бесов немедленно, много дней терпел беспрестанные крики одержимой и, только когда они стали ему, наконец, невыносимы, разгневался на демона (*διαπονθεῖς*⁹⁵ δέ Παύλος⁹⁵, глагол *διαπονέομαι* употребляется еще только один раз в НЗ — в Деян 4:2, где речь идет о крайнем раздражении иудейских священников, начальников храмовой стражи и саддукеев христианской проповедью). Однако такое объяснение удовлетворяет не всех. Обращалось внимание, например, на то, что *όδός*⁹⁵ *σωθερίας*⁹⁵ (без артиклей) может означать не только “путь спасения” (англ, *the way of salvation*), но также “один из многих путей спасения” (англ. *a way of salvation*).⁹⁵ М. Симон заметил, что титул “Бог Высочайший” употреблялся различно в зависимости от культурного контекста: евреи, говоря о Боге Израиля, предпочитали про-

гигантского змея, опустошившего окрестности Дельфов, сторожившего Дельфийский оракул, а согласно традиции, сохранившейся у Гигина (*Fabulae*, 140) и явно знакомой автору схолиев к Пиндару (*Schol. in Find. Pyth.*), дававшего прорицания в дельфийском оракуле до Аполлона, который его убил. В римское время слово “пифон” стало использоваться как синоним *εγγαστρίμυθος*⁹⁵ (“чревовещатель”); о возможных причинах возникновения этой синонимии см. TDNTII, 919 (Foerster). В святоотеческой литературе (явно под влиянием Деяний) “пифон” становится обозначением демона, а не чревовещателя. В данном стихе *πόθων* — приложение к слову “дух”: “дух, а именно (по имени) Пифон” или “пифонский дух” (аналогично — *ἀνδρες Ἀθηναίοι* — “мужи афиняне”, т.е. “афинские мужи”, см. Bl.-Debr. § 242).

⁹⁵ BC IV, 193.

ло не имя Бога, а сравнение обрядовой стороны. Сопоставив греческие и еврейские ритуалы, он идентифицировал Бога иудеев с Дионисом:

“...И время, и обиход самого главного и самого торжественного праздника иудеев отлично подходит для Диониса. Ведь празднуя так называемый пост в разгар жатвы, они выставляют столы со всевозможными плодами под кущами и шалашами, сплетенными по большей части из ветвей и плюща, а канун праздника называют Кущей. Через несколько дней они справляют другой праздник, уже не прикровенно, а явно называемый Вакховым. Есть у них и праздник крадефория и тирсофория, во время которого они вступают в храм, неся тирсы. Что они делают, войдя внутрь мы не знаем, но похоже, они справляют там вакхическое действие: свистят в дудочки, призывая бога, как аргосцы на Дионисиях, а иные выступают с кифарами; их называют левитами — название, возникшее от одного из прозвищ <Диониса>: либо от “Лисий”, либо скопее от “Эвий”. Я полагаю, что и праздник субботы имеет некоторое отношение к Дионису: ведь словом “сабы” еще и теперь многие называют вакхантов и выкрикивают его, когда справляют оргии этого бога...

Пусть для кого-то это все домыслы. Но все возражения решительно опровергает прежде всего первосвященник, выступающий на празднике с митрой на голове, облаченный в вышитую золотом оленем шкуру, в длиннополый хитон, в котурны; причем с одеяния его свешивается множество колокольчиков, сопровождающих звоном каждое его движение ... а еще можно показать противникам на изображения в храме тирса и тимпана. Вне всякого сомнения, все это пообещает только Дионису, а не какому-то иному богу”.¹⁰⁰

(Перевод Я. М. Боровского). *¹³

¹⁰⁰Plut. *Quaest. conv.* IV,6,1-2 = Stem, *GLAJJ*, I № 258. Учитывая, что Тацит считал необходимым опровергнуть эту интерпретацию (*Hist.* V.5.5), она, похоже, была широко распространена. Ср. упоминание Иоанном Лидийцем об ошибке тех, кто видит в иудейском Боге Диониса (*Lydus, De mensibus*, 4.53). См. также A. Alföldi, “Redeunt

Это предположение имело бы силу при одном, но принципиальном условии: если бы эпиклеза ѹψιστος* действительно широко использовалась язычниками. Требилко в этом не сомневается. Однако как видно из предыдущего, язычники пользовались ею крайне редко, и большая часть языческих Богов Высочайших появилась в результате ученых реконструкций.

Если признать, что θεό? ѹψιστο? не было общим именем для целого ряда высших богов, то как тогда обозначение “Бог Высочайший” должно было восприниматься языческой аудиторией в Филиппах, слышавшей крики девушки? По-разному. Часть язычников, посещавших еврейскую молельню (а девушка-служанка встретила христианских проповедников по дороге в синагогу), была знакома с особенностями иудаизма и с именем, которым евреи называли по-гречески своего Бога. Другие могли идентифицировать Бога Высочайшего с высшим богом языческого пантеона в соответствии со сложившейся в античном мире традицией (так называемой *interpretatio Graeca/Latina*). Например, Варрон, по сообщению Августина, считал иудейского Бога Юпитером, “не придавая значения тому, каким именем его называть, раз имеется в виду одно и то же”. Августин комментирует это следующим образом:

Nam quia nihil superius solent colere Romani quam Jovem, quod Capitolium eorum satis aperteque testatur, eumque regem omnium deorum arbitrantur, cum animadverteret Ioudaeos summum deum colere, nihil aliud potuit auspicari quam Jovem.

“Ведь потому что римляне никого не чтут превыше Юпитера — о чем достаточно ясно свидетельствует их Капитолий — и признают его царем всех богов, то когда Варрон понял, что иудеи почитают Бога Высочайшего, то ни о ком ином он не мог подумать, кроме Юпитера”.^{99 *}

Плутарх шел в русле этой же традиции идентификации, но по несколько иному пути: для него отправной точкой послужи-

⁹⁹August., *De cons. evang.* 1.22:30 = Stem, GLAJJ, I № 72b;ср. также *Aristeae epistula* 15—16.

οὐχ δτι ἔστι τις· ἄλλος· οὐχ ὑψιστος — ο γάρ θεός· εἰς· ών, ἐν τῷ οὐρανῷ ἀνώ ἔστι καὶ ἐπί τῆς γης κάτω, καὶ οὐχ εστιν ετι πλέν αυτού [Deut. 4:39] (*Leg. all.* 3,82).

“Это не означает, что существует какой-либо другой [бог] не Высочайший — ибо Бог только один — наверху на небе и внизу на земле, и нет никого кроме Него.”¹⁰⁴

Впрочем, представление о том, что у евреев, как у язычников, существовал пантеон, было скорее редкостью — греки, в целом, были достаточно наслышаны о еврейском “атеизме” (ἀθεότης).¹⁰⁵

Язычники-прохожие в Филиппах, слыша крики девушки-служанки, могли иметь самые фантастические представления об иудаизме и иудейском Боге Высочайшем. Но, как мне представляется, они не воспринимали его, в первую очередь, как непосредственного представителя и главу своего собственного пантеона — имя Бога Высочайшего подобных ассоциаций не вызывало. Павел изгнал демона не из-за содержания криков одержимой, а потому что христианские миссионеры не нуждались в союзниках такого рода.

4. Свидетельства святоотеческой литературы

В творениях отцов церкви можно обнаружить некоторую информацию о религиозной судьбе части адептов Бога Высочайшего. В отличие от тех квазипролетитов, которые остава-

¹⁰⁴Хенгель высказал предположение, что евреи для того, чтобы избежать возможной двусмыслинности, перестали пользоваться эпиклезой ὑψιστος в синагогах (Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2, 201, прим. 265). Свидетельства из Боспорского царства (см. подробно ниже, с. 203 слл.) показывают, однако, что, по крайней мере, до начала IV в. по Р.Х. она оставалась в синагогальном употреблении. Требилко считает, что евреи отказались от нее после I в. повсеместно, за исключением тех районов, “где имелось большое еврейское население или в группах, где ее использование стало традиционным” (Trebilco, “Paul and Silas”, 56). Эта оговорка обесценивает основной тезис.

¹⁰⁵ Стандартное обвинение против евреев, вызванное тем, что они не имели изображений Бога и не признавали никаких других богов, см. подробно Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 612 сл.; см. также с. 31.

До известной степени идентификация иудейского Бога с высшим божеством языческого пантеона поощрялась самими евреями: так, некоторые представители еврейских интеллектуальных кругов утверждали, что греческие поэты и философы, рассуждая о Зевсе, по-существу имели в виду истинного Бога.*¹⁰¹

Некоторые язычники могли думать о Боге Высочайшем как о высшем боже иудейского пантеона, и, действительно, на лингвистическом уровне основание для такого понимания существовало.

Греческое *υψιστος* представляет собой превосходную степень прилагательного и соответственно обозначает наивысшую степень качества — “высочайший *по сравнению с другими*” (*gradus superlativus* в собственном смысле), но может такжеозначать и очень высокую степень качества — “очень высокий” (*gradus elativus*).¹⁰² Творцы Септуагинты, без сомнения, имели в виду второе значение, для язычников первое было, пожалуй, более естественным.

Филон хорошо понимал эту проблему и поэтому счел нужным в своем комментарии на Быт 14:18 (“он [Мельхиседек] священник Бога Высочайшего”)*¹⁰³ ** сделать специальную оговорку:

Saturnia regna, II: An Iconographie Pattern”, Chiron, 3 (1973), 138, где попытки эллинистических монархов принудить евреев подчиниться культу Диониса с тем, чтобы гарантировать их лояльность, объясняются близостью, с точки зрения язычников, иудейских обрядов обрядам дионисийским.

¹⁰¹ Об идентификации евреями Зевса с Богом Израиля и об идентификации греческими поэтами и философами Зевса с истинным Богом см. рассуждение Аристобула (ар. Eus. *Rgaer. ev.* 13.12,4-8). Аристобул цитирует стихи Апата, заменяя имя Зевса (в род. пад. — Διό?) на θεός, и объясняет, что автор на самом деле именно это и имел в виду. Эту же самую поэму Апата Павел цитирует в Афинах (Деян 17:28), разбивая ту же самую идею: греческие поэты пришли к пониманию истинного Бога: ἐν αὐτῷ γάρ ζώμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἔσμέν, ως καὶ τινες τῶν καθ' υμάς ποιητῶν εἴρηκαστον του γάρ καὶ γένος ἔσμέν. См. обсуждение в Hengel, *Judaism and Hellenism*, 261—267.

¹⁰² Simon, “Theos Hypsistos”, 375 = *id.*, *Le Christianisme antique*, 498.

¹⁰³ Цитируя текст Септуагинты, Филон опустил существительное θεός, что представляется Симону неслучайным (Simon, “Theos Hypsistos”, 377 = *Le Christianisme*, 2, 500)

ѹψίστου.¹⁰⁸ Кем был усопший Гурд? Гипсистарием или христианином? Трудно сказать. Выражение “священник Бога Высочайшего” скорее указывает на первое, хотя в одной из христианских эпиграфий из Мизии мы встречаемся с “народом Бога Высочайшего”.¹⁰⁹ Согласно одному из сообщений, исходно эпиграфия Гурда была фланкирована крестами.

Другая аналогичная группа известна из Епифания.¹¹⁰ Ее членов называли массалианами — Μασσαλιανοί (греческая адаптация сирийского слова, означающего “молящиеся”) или Εὐφημίται. Согласно Епифанию, первоначально (πρό χρόνου τινό?, cos- από καιρών Κωνσταντίου καὶ δεύρο) существовала языческая секта, а позднее под тем же самым именем христианская (впрочем, обе были известны также и под другими именами¹¹¹), которая возникла в Месопотамии, а позднее появилась в Антиохии. Эта христианская секта была осуждена синодами в Сиде и в Константинополе.¹¹² С точки зрения Епифания, помимо других заблуждений, разделяемых членами секты, она была дискредитирована уже самим фактом преемства с языческими массалианами. Из описания видно, что группа находилась под сильным влиянием иудаизма.¹¹³

¹⁰⁸ Mitchell, *Anatolia*, II, 50. Другая надпись, найденная во Фригии, к югу от Наколеи, которую Митчелл считал принадлежавшей гипсистарию, таковой, на мой взгляд, не является. Я склонна скорее рассматривать ее вслед за Фоксом как христианскую (R.L. Fox, *Pagans and Christians* (1986), 404), хотя полагаю, что λαοῦ ὄψιστοῖο в ней следует понимать не как “the highest people” (Фокс и Митчелл), а как “народ [Бога] Высочайшего”, см. следующее примечание.

¹⁰⁹ SEG XXVIII, 946: ἐν [δλ]φ τε λαοῦ Θεοῦ ὄψιστοῖο.

¹¹⁰ Epiph. *Pan.* 80. 1.2.—2.3 (GCS, 3,485 слл.). Некоторые на основе сходства верований считают эту группу идентичной гипсистариям; см., например, GCS, 485; Mitchell, *Anatolia*, II, 50.

¹¹¹ Такими как Martyriani, Enthusiastae и т.д. Собрание свидетельств о массалианах и подробное их обсуждение см. в *Patrologia Syriaca*, I, 3: *Liber Graduum*, CXV—CXLIV (обсуждение), CLXX—CCXCI (свидетельства). Ефрем Сирин был первым, кто упомянул о христианах-массалианах, но их языческих предшественников впервые описал Епифаний.

¹¹² Theodoreetus, *Historia ecclesiastica* 4.10; *id.*, *Haereticarum fabularum compendium* 4.11

¹¹³ См. подробнее с. 165 слл.

Ц)6 Глава 5. БОЯЩИЕСЯ БОГА И КУЛЬТ БОГА ВЫСОЧАЙШЕГО

лись в сфере влияния синагог, они образовывали собственные религиозные объединения. Мы знаем о нескольких таких группах. Одна из них существовала в IV в. в Каппадокии. О ней известно из сообщений Григория Назианзина¹⁰⁶ и Григория Нисского.¹⁰⁷ По Григорию Назианзину их называли Ὑψιστάριοι, по Григорию Нисскому — Ὑψιστανοί. Представители этой группы отрицали все изображения и жертвоприношения. Они соблюдали субботу и некоторые иудейские пищевые запреты, но при этом отвергали обрезание. Григорий Назианзин сообщает, что они почитали огонь и свет и парадоксальным образом соединяли в своих верованиях элементы иудейских и греческих верований, которые, в сущности, были несовместимы: ἐκ δυοῖν ἑναντιωτάτοιν Ἐλληνικὴ? τε πλάνη? καὶ νομική? ιερατεία?. Отец Григория — а о гипсистариях он говорил в речи, произнесенной на похоронах отца, — сам был гипсистарием до тех пор, пока не был обращен в христианство епископами, проезжавшими через Каппадокию в 325 г. по дороге на Первый Вселенский собор в Никее (καὶ δὴ συμβάν τηνικαῦτα πλείου? ἀρχερεῖ? ἐπὶ την Νίκαιαν σπεύδειν).

Григорий Нисский прямо сопоставляет гипсистариев с иудеями. Их, по его мнению, объединяет ложное понимание Бога. Гипсистарии признают только одного Бога, которого они называют Высочайшим или Вседержителем. Но в отличие от христиан они отрицают роль Бога как Отца: ὃν αὐτή ἔστιν ἡ προ? τού? Χριστιανού? διαφορά- τό Θεόν μέν αὐτού? ὁμολογεῖν είναι τίνα, ον ονομάζουσι "Ὑψιστον ἡ Παντοκράτορα- Πατέρα δέ αὐτόν είναι μη παραδέχεσθαι. Следующую фразу Григория Нисского можно понять или как общее рассуждение, или как утверждение, что гипсистарии считают себя христианами — ο δέ Χριστιανό?, εἰ μη τῷ Πατρί πιστεύοι, Χριστιανό? οὐκ εστιν.

Граница между группами типа гипсистариев и христианскими общинами была подчас зыбкой, и поэтому она почти неуловима для современных исследователей. Это хорошо видно на примере эпитафии из Икония некоему Гурду, который назван священником Бога Высочайшего — Ιερεύ? θεού

¹⁰⁶Gr. Naz. *Or.* 18.5 (PG 35. 989 D слл.).

¹⁰⁷Gr. Nys. *Eun.* 2 (PG 45. 481 D — 484 A).

переход христиан в иудаизм. Похоже, такое соседство было не случайным и законодатель видел в целиконах иудействующих.¹⁶

О существовании группы с тем же именем в Африке известно из письма Августина, датирующегося 396 г. (возможно, началом 397, или даже 398 г.):¹⁷ “Я уже послал человека к главе¹⁸ чтуших небо, о котором я слышал, что он ввел среди них новое крещение и этим нечестием многих сбил с пути. Я намереваюсь, насколько мне позволит время, переговорить с ним”. Из письма Августина явствует, что чтушие небо представляли собой одну из христианских групп.

5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство

Религиозные процессы, происходившие в Боспорском царстве в первых веках по Р.Х., заслуживают самого серьезного внимания исследователя, занимающегося проблемами иудаизма и христианства в Средиземноморье. Начиная с первого века, в этом регионе наблюдается поразительный рост количества частных посвящений Богу Высочайшему, а в одном из городов Боспорского царства, в Танаисе, этот культ становится основным. При этом, у нас есть весьма веские основания утверждать, что на Боспоре культ Бога Высочайшего сформировался под влиянием иудаизма, а его адепты принадлежали к той категории язычников, которую принято называть боящимися Бога. Судя по эпиграфическим находкам, включающим в себя уникальную серию манумиссий, совершенных в еврейских молельнях, на Боспоре, в этом удаленном от основных центров, провинциальном уголке греко-римского мира происходили те же самые процессы, что и в остальном Средиземноморье. Боспорский материал может помочь лучше понять ситуацию, сложившуюся вокруг еврейских общин диаспоры,

¹⁶Linder, *ibid.*, 256.

¹⁷Письма, 44.6.13.

¹⁸Лат. *maior*. Линдер отмечает, что в римском законодательстве этим титулом обозначали глав еврейских общин (Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 256).

О третьей секте мы знаем из Кирилла Александрийского.¹¹⁴ Ее члены почитали Бога Высочайшего, но также и других **богов**, в том числе луну, солнце, небо, самые яркие звезды — та ἔξαιρετα τῶν χτισμάτων. Секта существовала в Финикии и Палестине еще во времена Кирилла — καὶ πλημμέλημα μέν ἀρχαίον ἡ ἐπί τῳδε καταφθορά καὶ πλάνησι?, διήκει καὶ εἰ? δεύρο παρατεῖνεται. Принадлежащие к ней называли себя θεοσεβείς и, с точки зрения Кирилла, занимали промежуточное положение между язычниками и евреями — οἵμοι δε τίνα θρησκεία? διαστείχουσι μέσην, ούτε τοι? Ἰουδαίων ἐθεσι καθαρώ? ούτε τοι? Ἐλλήνων προσκείμενοι, εἰ? ἀμφο δέ ώσπερ διαρριπτούμενοι καὶ μεμερισμένοι.

В начале V в. внимание римских законодателей было обращено на группу, которая именовалась целиколы — “чтущие небо” (*Caelicola*e). Было издано два закона, ее запрещающих: один в 407 г. от имени Гонория, Аркадия и Феодосия II, а другой в 409 г. от имени Гонория и Феодосия II.*¹¹⁵ Согласно закону 407 г., целиколы были осуждены вместе с еретиками (донатистами, манихеями и присциллианами) и язычниками. Закон 409 г. был направлен против чтущих небо, обращения в иудаизм и профанации воскресения. Законы против чтущих небо сохранились и в Кодексе Феодосия (16:5:43; 16:8:19), и в Кодексе Юстиниана (1:9:12). В обоих законах подчеркивалось, что secta появилась недавно (*novum crimen superstitionis*), и ее членам предлагалось вернуться в лоно христианства. Закон 409 г. предусматривал для этого годичный срок и угрожал по его истечении преследованиями в соответствии с антиеретическим законодательством. Здания, принадлежавшие членам этой группы, должны были быть конфискованы в пользу церквей на том основании, что все, что отличается от христианского учения, противоречит христианскому закону: *Aedificia autem eorum, quae nescio cuius dogmatis novis conventus habent, ecclesiis vindicentur. Certum est enim, quidquid a fide Christianorum discrepat, legi Christianae esse contrarium.*

Важно отметить, что во втором законе меры против чтущих небо сопровождались повторением традиционного запрета на

^{1,4} *De adoratione in spiritu et veritate* 3.92 (PG 68, 281 BC).

¹¹⁵ Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 226—236, 256—262.

имела официальная политика эллинистических государств, поощрявшая инновации, — характерным примером является культ Сераписа, введенный Птолемеем I. Еще более важным моментом был кризис традиционной полисной системы и сопровождавший его духовный кризис. Новое религиозное развитие было ответом на вызов времени.

В Боспорском царстве изменений в религиозной жизни в этот период практически не произошло. Периферийное положение этого государства, некоторая оторванность от глобальных военно-политических событий IV—III вв., сокращение внешнеполитических связей, традиционный для Боспора греко-варварский симбиоз, отсутствие, судя по просопографическому материалу, крупномасштабных миграций на Боспор при постоянном притоке как местного варварского населения, так и населения из различных областей Средиземноморья¹²¹ — все это имело следствием относительную стабильность этнокультурной ситуации. Кроме того, особенности внутреннего развития Боспора, т.е. сложение уже в V в. до Р.Х. надполисной системы, “консолидировавшей автарические города-государства в тираническую территориальную державу”, постепенно переродившуюся в монархию эллинистического типа,¹²² привели не к характерному для эллинистической эпохи кризису полиса, а к достаточно плавной эволюции полисной системы.

Относительно стабильный период закончился в последней трети II в. до Р.Х. В результате Митридатовых войн Боспорское царство оказалось втянутым в мировую политику и в конечном итоге попало в зависимость от Рима. Резко возрастает приток населения из Малой Азии и Фракии, происходит массовая инфильтрация сарматов — все это приводит к дестабилизации этнокультурной ситуации. В теории такие условия способству-

¹²¹ Демографическая ситуация с VI в. до Р.Х. до начала I в по Р.Х. рассматривается в статье С.Р.Тохтасьева: S.R.Tokhtas'jev, “Thrakische Personennamen am kimmerischen Bosporos”, *Pulpuideva* 6 (1993), 178—188; см. также С.Р. Тохтасьев, “Из ономастики Северного Причерноморья II: Фракийские имена на Боспоре”, *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб, 1992), 178—199.

¹²² Ю.Г. Виноградов, “Полис в Северном Причерноморье”, *Античная Греция*, т. 1 (М., 1983), 420.

которая, в свою очередь, имеет столь важное значение для понимания исторической концепции Деяний.¹¹⁹

Начну с предыстории. Когда греческие колонисты в VI в. до Р.Х. появились на территории будущего Боспорского царства, они привезли с собой из метрополии сложившуюся религиозную систему. Будучи языческой, она была в определенном смысле открытой и, следовательно, готовой адаптировать местные культы, впрочем, не любые и не любым способом. Обычной практикой было “греческое истолкование” (*interpretatio Graeca*), иными словами, идентификация местных **божеств** с богами греческого пантеона. Контакты с местным населением, а также включение части варваров в жизнь греческих полисов наложили свой отпечаток на религиозную жизнь на Боспоре. В целом, сохранившиеся религиозные памятники позволяют утверждать, что среди грекоязычного населения Боспора были распространены греческие или достаточно давно адаптированные греками культы (например, Кибелы), хотя местные верования и повлияли на иерархическую структуру пантеона.

В VI–IV вв. до Р.Х. проходил процесс как территориального, так и государственного становления Боспорского царства. Новый период политической истории Боспора начинается на рубеже IV—III вв.¹²⁰ * * * Начало этого периода хронологически совпадает с началом нового этапа в истории греческой религии, характерной чертой которого является неслыханная доселе интенсификация инновационных процессов, что стимулировалось тесными контактами греческого и местного населения в эллинистических монархиях. Такого рода контакты, впрочем, были лишь одной из причин инновационного развития — история религий знает много примеров совместного сосуществования двух “организованных” религий, не сопровождающегося их взаимным влиянием. Большое значение

¹¹⁹ Нижеследующее представляет собой краткий очерк, в котором приведены лишь основные принципиальные положения защищавшей мной концепции.

¹²⁰ См., например, Ф.В.Шелов-Каведяев, “История Боспора в VI—IV вв. до н.э.”, *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования* (М, 1985), 6 сл.; *Античные государства Северного Причерноморья* (М, 1987), 14 (Д. Б. Шелов).

вавшее в науке мнение, будто евреи на Боспоре появились лишь в императорскую эпоху, нуждается в исправлении. Насколько надо передвинуть в глубь веков эту дату, сказать трудно, но то, что ее надо отодвинуть, это несомненно¹²⁶. Эпиграфически еврейское присутствие зафиксировано с I в. по Р. Х. И уже в одной из самых ранних надписей, это присутствие регистрирующих, Бог Высочайший выступает как имя употребительное в иудейской общине¹²⁷. Надпись представляет собой отпускную рабу (манумиссию) и происходит из Горгипии. Она начинается с формулы θεφ ύψιστῳ παντοκράτορι εὐλογητῷ — “Богу Высочайшему, вседержителю, благословленному”. Та концепция божества, которая подразумевается эпиклезой παντοκράτωρ¹²⁸ — ὁ πάντων κράτος· εχων (“имеющий власть надо всем”), не была совершенно чужда язычеству¹²⁹. Сама эпиклеза встречается с именем Изиды¹³⁰ Мандулиса Аполлона (египетское солнечное божество), Гермеса, Кибелы и Аттиса¹³¹. По предположению О. Монтеекки, слово впервые было создано в эллинистических кругах Александрии и, хотя невозможно утверждать, что оно обязано своему появлению Септуагинте.

¹²⁶ Б. И. Надэль, *Боспорские манумиссии*. Дисс.... канд. филол. наук (Л., 1947), 146 сл.

¹²⁷ *CRB* 1123. Самая ранняя надпись — *CIRB* 985, датирующаяся 16 г.

¹²⁸ См. *TDNT* III, 914 (Michaelis); O. Monteverchi, “Pantokrator”, *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni* (Milan, 1957), 401—432; H. Hommel, “Pantokrator”, *Theologia Viatorum* 5 (1953—1954), 322—378 = *id. Schöpfer und Erhalter* (1956), 81146; 137- сл. = *id. Sebastianata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, I (Tübingen, 1981), 131-171.

¹²⁹ В первую очередь подобное представление связано с Зевсом (см., напр., Soph. *Trach.* 127: ὁ πάντα κραίνων βασιλεύς), но также с Герой, Мойрой, Аполлоном, Афиной. В классической литературе употребительным эпитетом был παγκρατής (“всевластный, всемогущий”): παγκρατής Κρόνου παῖς (Soph. *Phil.* 680); παγκρατής “Нра” (*Bacch.* 11(10), 44) и т.д.

¹³⁰ Изис названа παγκράτειρа в надписи I в. до Р.Х. из Египта и παντοκράτωρ в надписи из Аркадии: Ronchi, *Lexicon theonymon*, 880. \

¹³¹ Hommel, “Pantokrator”, 96. Хоммель отмечает, что во всех случаях нельзя исключить иудейского или даже христианского влияния.

ют религиозным инновациям. Однако начнутся ли они на практике, а если начнутся, то какое направление примут, — это другое дело.

На Боспоре религиозные изменения начались, и развитие пошло по двум направлениям. Во-первых, по очевидным политическим причинам, был введен кульп римских императоров. К титулу боспорских царей было сделано добавление: ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν διά βίου — “пожизненный первосвященник августов”.¹²³ И во-вторых, получает распространение и необыкновенную популярность кульп Бога Высочайшего. В Танаисе практически все свободные мужчины в III в. по Р.Х. были членами фиасов, чтущих Бога Высочайшего. Все частные посвящения, сделанные местными жителями, имеют своим адресатом Бога Высочайшего.¹²⁴ При этом с самого начала на Боспоре почитание Бога Высочайшего связано с иудейскими общинами.

Когда евреи появились в Боспорском царстве, точно не установлено. М.И. Ростовцев считал, что они появились по инициативе Митридата.¹²⁵ Б.И.Надэль полагал, что “господство-

¹²³ *CRB* 41, 42, 44, 53, 982, 1045, 1047, 1118, 1122.

¹²⁴ Причина этого феномена, а также генезис культа Бога Высочайшего на Боспоре интриговали не одно поколение ученых. Основными претендентами на доминирующую роль в формировании культа являлись Зевс, Сабазий, некое солярное иранское божество, выступавшее в виде бога-всадника, иудаизм и даже отчасти христианство. См., например, А.Салач, “При усты тихого Дона”, *Praiská universita Moskevské université. Sbomík k výroci 1755—1955* (Praha, 1955), 213—230; V. Blawatsky, G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966); Schürer, “Die Juden im bosphoranische Reiche”, 200—225; Н.И.Новосадский, “Боспорские фиасы”, *TCAPANIОН*, 3 (1923), 55—70. Из работ последнего времени см. Ju. Ustinova, “The Thiasoi of Theos Hypsistos in Tanais”, *History of Religions* 31 (1991), 152—180, где возрождается старая теория о Боге Высочайшем как синкретическом божестве, в котором соединены черты фракийского Сабазия и иранского солярного божества; в статье игнорируются современные дискуссии. В книге, вышедшей позднее (*The Supreme Gods*), Устинова от Сабазия отказывается (разумно), но добавляет в смесь Митру и конного бога скифов и синдов-меотов.

¹²⁵ M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922), 150.

Самая поздняя боспорская надпись, упоминающая Бога Высочайшего, также связана с иудейской молельней. В ней сообщается, что наместник Феодосий Аврелий Валерий Сог в 306 г. по Р.Х. построил в Пантиканее молельню (*προσευχή*) Богу Высочайшему.¹³⁶ * * * * *

упоминание его этникона. Ср., например, надпись *CIRB*1124, в которой манумиттор имеет патронимик Г ἀδείο?. Для этого имени можно предложить семитскую этимологию: Гадеи? как передача библ.-евр. Gaddî или арам. *Gad(d)ē; см. подробнее И. А. Невинская, С. Р. Тохтасьев, “Древнееврейские имена на Боспоре”, *Terra Antiqua Balcanica VI: Acta Associationis Internationalis. V Международный конгресс по фракологии (Международный симпозиум “Античная balkанистика 6”)* (София, 1991), 121 сл.; англ. вариант: I.A.Levinskaya, S.R. Tokhtas’yev, “Jews and Jewish Names in the Bosporan Kingdom”, *Teu’da, XII: Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (1996), 69 (обе версии изобилуют досадными опечатками из-за того, что авторам не были присланы корректуры; критический комментарий этой статьи в *Ustinaova, The Supreme Gods*, 232 сл. непрофессионален). Любопытно, что в этой надписи специально отмечена национальность рабов: [то γένο?] (?) Ἰουδαίου[? —] — случай уникальный в боспорской эпиграфике. Возможно, здесь мы имеем дело с еврейской семьей, освобождающей рабов-евреев. С другой стороны, нельзя исключить и того, что манумиссии, в которых в качестве παραμονή (обязательства продолжать служить после освобождения) выступают обязательства по отношению к иудейской синагоге, принадлежат квазипрозелитам, которые в такой форме оказывали благотворительную помощь общине. Представляется, что будет осторожнее не делить документы, регионирующие манумиссии в молельне, на еврейские и нееврейские. В недавнее время боспорские манумиссии стали предметом обсуждения в Harrill, *The Manumission of Slaves*, 174—177. Харрилл полагает, что παραμονή является частью финансовых и/или легальных соглашений, при помощи которых евреи освобождали своих соплеменников и что оговоренные в манумиссии услуги вольноотпущенников синагоге указывают на важную роль, которую играла еврейская община в организации освобождения. Такую возможность исключить нельзя, но не менее вероятным мне представляется и другая: в том случае, если манумитторы были квазипрозелитами, то помошь, которую они оказывали еврейской общине, обязав вольноотпущенников работать при синагоге, носила чисто благотворительный характер и была благодарностью людям, которые научили их почитать истинного Бога.

¹³⁶*CIRB* 64.

гинте, распространение оно получило именно через Септуагинту. В то время, как эпитет παντοκράτωρ эпизодически использовался язычниками, εὐλογητός вне иудейского, а позднее и христианского контекста не встречается.¹³² Поскольку в Горгиппии первого века эти надписи не могли быть сделаны христианами, то эпитет, без сомнения, указывает на иудейское влияние. Еще более важным является то, что вольноотпущенница посвящена иудейскому молельному дому — προσευχῇ.¹³³ Нам известен еще целый ряд манумиссий, совершенных в молельных домах Пантикея, столицы Боспорского царства, и Фанагории,¹³⁴ самая ранняя из которых датируется 51 г. по Р.Х., а самая поздняя первой половиной второго века. Во всех этих манумиссиях иудейская община выступает в качестве гаранта, а вольноотпущенники получают свободу при условии выполнения определенных обязательств по отношению к синагоге.¹³⁵ * * * *

¹³² Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 64. Глагол εὐλογέω и существительное εὐλογία изредка встречаются в языческих надписях, см. CIG 4705 с и так называемые исповедальные надписи из северо-восточной части Лидии и примыкающих районов Мизии и Фригии (G.Petzl, “Die Beichtinschriften Westkleinasiens”, *Epigraphica Anatolica* 23 (1994), VII—XVIII). См. также выше с. 149.

¹³³ О προσευχῇ см. подробнее гл. 4, экскурс.

¹³⁴ CIRB 70, 71, 72, 73, Данынин, “Фанагорийская община иудеев”, 59–72 = Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с Токтасьевым), 236 сл.

¹³⁵ Трудно решить, принадлежат ли эти манумиссии (или, по крайней мере, их часть) евреям. Б.Надэль, “Боспорские манумиссии и греческое право”, *Listy filologické*, 91:3 (1968), 271 сл., внимательно проанализировав все формуляры боспорских манумиссий, предложил разделить их на три типа: 1) греческий тип сакральных манумиссий в виде посвящения божеству (CIRB 1021, 74); 2) прозелитский тип манумиссии в виде посвящения еврейской синагоге либо торжественного призыва Бога Высочайшего как свидетеля совершенной сделки (CIRB 985, 1123, 1125, 1126, 1127); 3) еврейский тип светской манумиссии с обязательствами по отношению к молельне и еврейской общине (CIRB 70, 71, 72, 73). Основным критерием для выделения еврейских манумиссий является упоминание об опеке иудейской общины. Этот критерий представляется мне недостаточным без дополнительных данных, таких как еврейское имя манумиттора или

Что же привело Шюрера, первым в полной мере разглядевшего иудейские черты в культе Бога Высочайшего,¹⁴¹ к такому заключению? Прежде всего то, что глава фиаса носил титул священника (*i8peo?*), а на стелах со списками членов фиасов были изображены орлы. Он также отметил, что использование формулы *υπό Δία Γην* "Нλюв" ("[клянусь] Зевсом, Геей, Гелиосом") в манумиссиях из Горгиппии выглядит неуместно в чисто иудейском контексте. Однако эти соображения были оспорены Гуденафом.¹⁴² В соответствии со своей общей концепцией эллинистического иудаизма он утверждал, что все то, что ему-щало Шюрера, вполне соответствовало практике верующих евреев этого периода. Часть теоретических положений созданной Гуденафом концепции сейчас устарели и современной наукой пересмотрены, однако многое из его конкретных наблюдений не потеряло своего значения. Гуденаф обратил внимание на то, что изображения орлов входили в декор ряда синагог в Палестине и использовались на еврейских надгробных памятниках.¹⁴³ Он отметил, что слово *ιερεύς* употреблялось евреями и вне связи с Иерусалимским культом.¹⁴⁴ Он показал, что упоминание языческой триады в юридическом документе, каковым является манумиссия, ничего не говорит о религиозной принадлежности того, кто это делает,¹⁴⁵ и не может поэтому служить доводом против еврейского происхождения боспорских надписей. Однако он вполне резонно не решался считать членов танаисских фиасов Бога Высочайшего евреями.¹⁴⁶ Его вывод гласил: фиасы состояли из обращенных в иудаизм, возможно, даже обрезанных, хотя и не обязательно, которые считали

¹⁴¹ На еврейский колорит надписей обратили внимание уже первые их издатели; см., например, L. Stephani, "Parerga archaeologica", *Mélanges gréco-romains*, II (St. Petersburg, 1866), 202. Шюрер, однако, был первым, кто собрал и детально рассмотрел соответствующий материал.

¹⁴² Goodenough, "The Bosporus Inscriptions to the Most High God".

¹⁴³ Goodenough, *ibid.*, 230 слл.

¹⁴⁴ Goodenough, *ibid.*, 226 слл.

¹⁴⁵ Goodenough, *ibid.*, 222 слл.; ср. с. 164.

¹⁴⁶ Тот факт, что он обсуждал такую возможность, показывает, что он не вполне отдавал себе отчет в том, о какой части населения Танаиса идет речь.

Между I в. и началом IV в. основным центром почитания Бога Высочайшего становится Танаис, где его кульп был известен уже, возможно, в I в.¹³⁷ Как уже упоминалось, популярность этого культа в Танаисе была беспрецедентной. Посмотрим поближе на свидетельства.

В настоящее время опубликовано 16 надписей фиасов почитателей Бога Высочайшего.¹³⁸ Пятнадцать из них происходят из Танаиса. Хронологически все они попадают в промежуток от 155 по Р.Х. г. до первой половины III в. Пять из них украшены изображениями орлов. Некоторые начинаются формулой Ἀγαθή τύχη (“В добрый час”). Надписи состоят по преимуществу из списков имен должностных лиц фиасов (включая главу фиаса с титулом ἰερεὺς, отца синода (πατέρι συνόδου), филаграфа, гимнасиарха и т.д.) и рядовых фиасотов. Несколько списков принадлежат приемным братьям, чтувшим Бога Высочайшего (εἴσποιτοί ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεόν ὑψιστον).¹³⁹ Последняя формула является ближайшим эпиграфическим аналогом к “чтувшим Бога” (σεβόμενοι τόν θεόν) в Деяниях, и поэтому не приходится удивляться тому вниманию, которое было оказано содержащим ее надписям из Танаиса. Одна из наиболее важных статей была написана Шюлером более ста лет тому назад и до сих пор не потеряла своего значения.¹⁴⁰ Трудно, пожалуй, найти ученое сочинение на эту тему, в котором не цитировалось бы его афористическое заключение о характере культа Бога Высочайшего в Танаисе: “Ни иудаизм, ни язычество, но некая нейтрализация того и другого”.

¹³⁷ CIRB 1316. Надпись была найдена в Росгове-на-Дону и, если Латышев прав в своем предположении, что она была привезена из соседнего Танаиса (ИАК 14 (1905), 134, № 55), то это самая ранняя надпись с именем Бога Высочайшего из Танаиса.

¹³⁸ СПШ 1260, 1260а, 1261, 1277, 1278, 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1287, 1289, 1231 (возможно, из Горгиппии). Количество надписей явно было бы большим, если бы не плохое состояние многих камней. В ряде случаев отсутствует верхняя часть надписей, которая содержала имя Бога Высочайшего. Некоторое количество надписей из раскопок последнего времени еще не опубликовано.

¹³⁹ СИКВ 1281, 1283, 1285, 1286.

¹⁴⁰ Schürer, “Die Juden im bosporanische Reiche”.

носителей этого имени, и семеро из них — члены фиасов Бога Высочайшего в Танайсе.*¹⁵¹

Резюмируя все сказанное, попытаюсь реконструировать на основании эпиграфических источников распространение почитания Бога Высочайшего в Боспорском царстве. Имя θεό? ὑψιστο? было употребительно среди евреев, когда они появились на территории Боспорского царства. Их появление совпало с периодом этнокультурной дестабилизации в государстве, что сделало население более склонным к религиозным инновациям. Иудаизм, который соответствовал магистральной линии религиозныхисканий этого времени, с самого начала вызвал интерес среди местного населения, часть которого стала почтить иудейского Бога. Возможно, эти симпатизирующие иудаизму язычники-квазипролеты и стали совершать манумиссии в синагогах при условии, что вольноотпущенники будут работать при синагогах. Однако нельзя полностью исключить и того, что манумиссии (или, по крайней мере, некоторые из них) совершались евреями. Гарантами соблюдения условий манумиссий становились еврейские общины, причем перед вольноотпущенниками ставились два обязательных условия: почтить иудейского Бога и выполнять какие-то работы для молельных домов. Эти работающие в молельнях вольноотпущенники увеличивали круг язычников, связанных с иудейскими общинами.¹⁵² Социальный статус некоторых квазипролети-

Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthago (Helsinki, 1963), 106 сл.), частично благодаря традиции, частично благодаря почитанию субботы некоторыми из христиан. См., однако, Mussies, “Jewish Personal Names”, 270—272, который полагает, что популярность имени среди египтян можно понять, только если признать, что в дополнение к еврейской оно приобрело также египетскую народную этимологию.

¹⁵¹ *CRB*, 1231, 1278 (три человека), 1279, 1280, 1282.

¹⁵² Это положение недавно оказалось объектом критики со стороны Йбсон. В соответствии с ее интерпретацией, на вольноотпущенников не накладывалось никаких религиозных обязательств, и они, следовательно, не становились квазипролетами. Она полагает, что в этом случае основание моей реконструкции развития религиозных процессов на Боспоре рушится. Это не так. Даже если бы Йбсон была права (а я убеждена в том, что она *не* права, см. опровержение ее

себя евреями в полном смысле слова (“fully Jewish”). Невозможно сказать, считали ли себя фиасоты “fully Jewish” и насколько тесной была связь фиасов с иудейской общиной (если таковая в Танаисе вообще существовала).¹⁴⁷ Структура фиасов была традиционна для Боспорского царства, а номенклатура должностных лиц была такой же, как и в чисто языческих объединениях.

Лишь несколько членов фиасов носили еврейские имена. Разумеется, судить об этнической принадлежности, опираясь на одну ономастику, невозможно. Евреи в римский период предпочитали греческие и латинские имена. Так, например 85% евреев, похороненных в Риме и 73% в Тевхейре (Киренаика)¹⁴⁸ имели имена греческие и латинские. Однако даже 85% — это еще не 100%, и, принимая во внимание количество имен в боспорских надписях, следовало бы ожидать большего количества еврейских имен в том случае, если среди членов фиасов были евреи. Шюрер же отметил лишь два еврейских имени среди членов фиасов: Άζαρίον¹⁴⁹ и Σαμβάτιον. Последнее, произведенное от слова “суббота”, для нашей темы наиболее интересно. Чериковер показал, что в Египте оно приобрело особую популярность среди квазипролетитов в связи с их почитанием festi sabbata.¹⁵⁰ * В целом, на Боспоре зарегистрировано девятеро

¹⁴⁷ Пока существование синагоги и иудейской общины в Танаисе археологически не засвидетельствовано. Данные просопографии свидетельствуют о том, что, по крайней мере, носители еврейских имен в Танаисе были. Наиболее убедительный пример — дипинто Йо́бба на амфоре (первая половина III в.). Среди дипинти на амфорах встречаются сокращения имен (Σα, Σαμ, Σαμβ), которые могли быть еврейскими. См. подробнее Левинская, Тохтасьев[^] “Древнееврейские имена”, 120, 123; теперь также B. Böttger, D.B. Selov, *Amphorendipinti aus Tanais* (Moskau, 1998, Pontus septentrionalis I, Tanais 1), 234 (Index).

¹⁴⁸ Kant, “Jewish Inscriptions”, 673, прим. 7.

¹⁴⁹ Кроме еврейской была предложена также иранская этимология этого имени; см., например, M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Sloven*, I (Leipzig, 1923), 30; L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste* (Praha, 1955), § 44. Но еврейская этимология перевешивает иранскую по всем параметрам; см. подробнее, Левинская, Тохтасьев, “Древнееврейские имена”, 119.

¹⁵⁰ V. Tcherikover, “The Sambathions”, *CPJ* III, 43–56. Позднее это имя становится популярным и среди христиан (J. Kajanto, *Onomastic*

вильнее сказать: “Христианство появляется на Боспоре только к началу IV в.” или “Христианство проникло на Боспор уже в IV в.”? Иными словами IV в. — это поздно или рано? Из письма Плиния Младшего к Траяну мы знаем, что на противоположном берегу Черного моря, в Понте, христианство уже хорошо было известно в начале II в.¹⁵⁴ Известно, что отец знаменитого ересиарха Маркиона, приехавший в Рим около 140 п., был епископом Синопы.¹⁵⁵ Путь отсюда на Боспор был недолог и издревле хорошо освоен. Почему же он занял так много времени — чуть не двести лет? Казалось бы, напрашивается естественный вывод, что существовало нечто, помешавшее раннему распространению христианства на Боспоре: например, существование сильных иудейских общин и иудаизация религиозной жизни.¹⁵⁶ Такой вывод представляется мне заслуживающим внимания, хотя не следует забывать и о том, что отсутствие существенных археологических следов христианства до IV в. не обязательно свидетельствует об его отсутствии на Боспоре до того момента, когда эти следы появляются, — достаточно вспомнить о том, как плохо археологически христианство засвидетельствовано в том же Понте в доконстантиновское время. От этого периода сохранилось лишь несколько надписей.¹⁵⁷

Судя по некоторым данным, можно предположить, что даже если на первых порах христиане испытывали на Боспоре трудности, то, во всяком случае, в IV в. квазипролиты в Боспорском царстве христианскую проповедь приняли. В одной

специфически христианского, и все его особенности указывают на его языческий характер (I. Emetz, “Early Christianity in the Kingdom of Bosphorus (sic)”, *Эпиграфический вестник* 1 (1995), 28). В IV в. уже, по-видимому, появляются христианские некрополи в нескольких боспорских городах (см. П.Д. Диатроптов, И.А. Емец, “Корпус христианских надписей Боспора”, *Эпиграфический вестник*, 2 (1995), № 61, 16 сл.).

¹⁵⁴Ep. 10.96.9.

¹⁵⁵Epiph., *Pan.* 42,1.

¹⁵⁶Cp. P.W. van der Horst, “Jews and Christians in Aphrodisias”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43:2 (1989), 113, где обсуждается возможность того, что сильное иудейское присутствие иногда мешало успеху христианской пропаганды; см. подробнее с. 225 сл.

¹⁵⁷Mitchell, *Anatolia*, II, 37 сл.

тов был достаточно высок, что видно из того, что в начале IV в. синагога была построена высокопоставленным чиновником. В некоторых частях Боспорского царства из людей, в той или иной степени испытавших влияние иудаизма, стали создаваться религиозные ассоциации — фиасы adeptов Бога Высочайшего, построенные по принципу языческих религиозных объединений и воспроизводящие их структуру.

В Деяниях Апостолов боящиеся Бога в основной своей мae-се очень восприимчивы к христианской проповеди. С другой стороны, именно они, в случае когда иудейские общины обращались к ним за поддержкой, препятствовали распространению христианства. Любопытно взглянуть с этой точки зрения на Боспорское царство.

Известные на сегодняшний день документальные свидетельства появления христианства на Боспоре датируются началом ГV в.*¹⁵³ ***** Как следует интерпретировать этот факт? Как пра-

интерпретации θωτεία выше, с. 129 слл.), ее изложение моих построений, делающее их абсурдными, неверно. Я никогда не утверждала, что “вольноотпущенники увеличили количество боящихся Бога до такой степени, что в Танаисе под еврейским влиянием образовались большие религиозные ассоциации почитателей Бога Высочайшего, а в ГV в. по Р.Х. должностное лицо в Пантиканее посвятило ему молельню” (Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 156 сл.). Я не сомневаюсь, что вольноотпущенники входили в круг язычников-квазипрозелитов (и соответственно его расширяли), но строить какие-либо предположения об их количестве или их роли в создании фиасов в Танаисе (членами которых было практически все свободное мужское население города), мне никогда не пришло бы в голову.

¹⁵³ Отдельные предметы с христианской символикой встречаются даже несколько раньше: например, из погребения середины III в. около деревни Ново-Отрадное (Керченский полуостров) происходит кольцо-печатка с изображением двух рыб и креста (Т. М. Арсеньева, “Некрополь римского времени у дер. Ново-Отрадное”, С4№1 (1963), 195), а при раскопках комплекса в Китее с верхней датой датой III в. был найден серебряный перстень с геммой на сердоликовой вставке с изображением Т-образного креста и двух рыб под перекладиной (В. А. Хршановский, “Раскопки некрополя Китея”, *Археологические исследования в Крыму* (Симферополь, 1994), 265, рис. на с. 264). Однако эти вещи могли быть занесены на Боспор случайно как ювелирные украшения. Например, в погребении в Ново-Отрадном нет ничего

В таком случае нельзя исключить возможность того, что часть членов этих христианских фиасов были ранее членами фиасов Бога Высочайшего. Это могло бы объяснить, почему они сохраняли традиционную организационную структуру. Пинес обратил внимание на то, что в трех иранских языках (пехлеви, новоперсидском и согдийском) одно из названий христиан — *tarsäkän* происходит от иранского корня со значением “страх”.¹⁶⁰ Он объясняет это как результат того, что на территории Парфянской, а впоследствии Персидской империи и в пограничных с ними областях, где разговорным языком был арамейский или иранский, христиане идентифицировались с боящимися Бога (в техническом понимании этого термина) вследствие того, что многие из них прежде сами принадлежали к боящимся Бога или были их детьми. Возможно, сыграло роль определенное сходство обычаев. В обозначении христиан именем *tarsäkän* Пинес увидел подтверждение сильных связей, которые существовали в иранских регионах и на восточном приграничье Римской империи между начальным христианством и кругами *σεβόμενοι/φοβούμενοι*.¹⁶¹

Сопоставление с гипсистариями, массалианами, целиколами и прочими группами ведет в том же направлении. Все эти группы создавались язычниками и в той или иной мере испытали влияние иудаизма. Массалиане даже называли свои культовые сооружения еврейским термином *προσευχή*. С другой стороны, по крайней мере, часть этих групп на той или иной стадии своего существования была связана с христианством. Целиколы были прокляты как христиане-апостаты, и закон требовал от них вернуться в лоно христианской церкви.¹⁶² Маесалиане-язычники были предшественниками христианской секты с тем же названием. Отец Григория Назианзина, член секты гипсистариев, был обращен в христианство епископами, направлявшимися в Никею для участия в Соборе в 325 г., на

¹⁶⁰S. Pines, “The Iranian Name for Christians and God-Fearers”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 143—152.

¹⁶¹Pines, “The Iranian Name”, 152.

¹⁶²О влиянии иудаизма на христиан и о размывании границ между христианскими и иудейскими группами в некоторых частях Малой Азии см. van der Horst, “Jews and Christians”, 115 сл.

из плохо сохранившихся надписей IV в. из Гермонассы, которая содержит список имен, можно различить слово συνθεια-σεῖτ[αι] в пятой строке, μετά τὸν αὐτόν в третьей и крест в середине шестой.¹⁵⁸ Это дает основание высказать предположение о том, что христиане могли перенять существующую на Боспоре форму религиозной организации и стали образовывать свои собственные фиасы по образцу фиасов Бога Высочайшего.*¹⁵⁹

1st CIRB 1099; см. Диатроптов, Емец, *Корпус христианских надписей*, № 61, 20—21; ср. также В.П. Яйленко, “О ‘Корпусе византийских надписей в СССР’”, *ВВ* 48 (1987), 164 сл., где автор после знакомства с подлинником предлагает реконструкцию текста надписи. Латышев надпись христианской не считал из-за того, что в ней в стк. 4-5 упоминается македонский месяц Ксантик и слово συνθιασεύται (*IOSPEII*, 389). Однако Тиханова-Клименко опровергла его вывод, продемонстрировав, что в византийских надписях Северного Причерноморья использовались македонские названия месяцев и что византийские авторы слово συνθιασεῖται употребляли (М. АЛиханова-Клименко, “Греческая надпись с Таманского полуострова”, *Сборник статей в честь С. А. Жебелева* (рукопись, Л, 1926), 546 сл. В любом случае, наличие креста в середине строки (что исключает возможность того, что он был добавлен позднее) делает христианское происхождение надписи несомненным. На самом раннем этапе (во времена апостола Павла) словом “фиас” христиане не пользовались и не моделировали свои общины по образцу языческих ассоциаций, хотя некоторые черты сходства между частными языческими ассоциациями и ранними общинами существуют. В христианской литературе более позднего времени слово θίασο? изредка употребляется по отношению к христианам (см., напр., Eusebius, *HE* 10.1.8; *id.PE* 6.10.50); см. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven/London), 1983, 77 слл.

¹⁵⁹ О почитании Бога Высочайшего или о существовании иудейской общины в Гермонассе ничего не известно. В эпитафии *CIRB* 1076 первой половины I в. по Р.Х. содержится имя Ωνια? (патронимик, в род. пад.), которое было определено как др.-евр. уже Шкорпилом (В.В.Шкорпил, “Боспорские надписи, найденные в 1907 г.”, *ИА* К 27 (1908), 48 сл., № 6), см. Левинская, Тохтасьев, “Древнееврейские имена”, 120. Имя самого покойного Βαθουλ? теоретически может быть передачей библ.-евр. בָתּוּל (LXX Βαθουηλ, Βαθουλ), однако ни одного носителя этого ЛИ в историческое время не известно, см. подробнее Левинская, Тохтасьев, “Древнееврейские имена”, 122; Levin-skaya, Tokhtas'yev, “Jews and Jewish Names”, 71.

Глава 6

БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

1. Литературные свидетельства язычников и евреев

После обсуждения эпиграфических источников о квази-прозелитах, необходимо коротко остановиться на литературных свидетельствах.¹ Самым знаменитым, без всякого сомнения, является пассаж из 14-й сатиры Ювенала (96—106):

quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant,
nec distare putant humana came suillam,
qua pater abstinuit, mox et paeputia ponunt;
Romanas autem soliti contemnere leges
Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius,
tradidit arcano quodcumque volumine Moyses:
non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
quaesitum ad fontem solos deducere verpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
ignava et partem vitae non attigit ullam.

“Выпал по жребью иным отец — почитатель субботы:
Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду;
Также запретна свинина для них, как и мясо людское,
Ради завета отцов [от которой воздерживался отец];
они крайнюю плоть обрезают
С детства [позже], они презирать научились обычая римлян,
Учат, и чут, и хранят лишь свое иудейское право, —
Чтб бы им там не дано в Моисеевом тайном писанье, —

¹ Я остановлюсь лишь на нескольких, наиболее показательных. Полный список и подробное обсуждение этих свидетельств см. в Feldman, *Jew and Gentile*, 345 сл., хотя следует отметить, что не все интерпретации Фельдмана представляются мне приемлемыми.

котором присутствовал, кстати, и епископ Боспора.¹⁶³ Предыдущий религиозный опыт отца знаменитого каппадокийца среди гипсистариев, почитавших Бога Высочайшего, подготовил его к принятию христианского учения, как в свое время опыт жизни боящегося Бога подготовил к этому одного из героев Деяний Апостолов, центуриона Корнелия.

И последнее. Сравнение между распространением христианства в Боспорском царстве с аналогичным процессом в Херсонесе выявляет существенное различие. Сейчас, благодаря совместной работе в Херсонесе американских, российских и украинских археологов, появляется все больше материалов, связанных с иудейской общиной в Херсонесе.¹⁶⁴ Однако ничего сопоставимого с теми изменениями, которые мы можем заметить в религиозной жизни Боспора, в Херсонесе не наблюдается. Этим, по-видимому, следует объяснить тот факт, что проникновение христианства на Боспор, подготовленное длительной традицией существования там монотеизма квазипротоэлита толка, происходило мирно — нам, по крайней мере, ничего не известно о каких-либо столкновениях и беспорядках на религиозной почве, в то время как в Херсонесе, сохранившем политические и религиозные традиции античного полиса, это проникновение сопровождалось серьезными волнениями.¹⁶⁵

¹⁶³ Упоминается в списках участников Собора, в греческой версии его имя Кадм, в синайской и арабской — Домн (В.Н.Бенешевич, “Синайский список отцов Первого Вселенского Собора в Никее”, *НАН*, сер. VI, т.2 (1908), 281-306).

¹⁶⁴ MacLennan, “In Search of the Jewish Diaspora”.

¹⁶⁵ Распространение христианства в Северном Причерноморье обсуждается в работах П.Д. Диатроптова: “Распространение христианства в Херсонесе в IV — V вв.”, *Античная гражданская община* (Моеква, 1986), 127—150; *Распространение христианства в Северном Причерноморье*, Автореферат канд. дисс. (М., 1988); “The Spread of Christianity in the Bosporus in the 3rd-6th Centuries”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* 5, №3 (1999), 215—244.

двойственno, мы обычно говорим: “Это не иудей, он выдает себя за него”. А когда он проникнут убежденностью омыvшегося⁵ и сделавшего свой выбор, тогда он действительно есть, и называется иудей”.

(Перевод Г. Тароняна, цитируется по Штерн, *Греческие и римские авторы*, 1, с. 541).

В рассуждении Эпиктета присутствует, в сущности, то же противопоставление, что и у Ювенала: с одной стороны, существуют люди, воспринявшие какие-то черты иудаизма, например, почитание субботы или какие-либо диетические ограничения, но окончательно иудеями не ставшие, с другой, имеются и такие, которые сделали окончательный выбор в пользу иудаизма, прошли через обряд инициации и получили право именоваться иудеями. Выражение είώθαμεν λέγειν показывает, что поведение, описанное Эпиктетом, не было чем-то исключительным.

Что касается еврейской литературы, то и Филон, и Иосиф Флавий неоднократно писали о том, что многие среди язычников находились под обаянием иудаизма.⁶ Особенно важен в этом отношении пассаж из Иосифа Флавия, в котором тот описывает богатство Иерусалимского Храма и замечает, что приношения в него делались евреями со всего мира, а также боявшимися Бога из Азии и Европы: θαυμάσῃ δε μηδεὶ? εἰ τοσοῦτο? ἢν πλούτο? ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ, πάντων τῶν κατά τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβόμενων τὸν θεόν, ἔτι δέ καὶ

⁵ Из-за этого утверждения Эпиктета многие исследователи считали, что он не различал христиан и иудеев. См. резюме дискуссии в Stern, *GLAJL*, 543 сл. = Штерн, *ГРАЕИ*, 541 сл. Другая полемика, опирающаяся на это место, связана с вопросом, было ли обрезание, о котором Эпиктет не упоминает, необходимым условием принятия иудаизма, или же погружения в воду (“крещения”) было достаточно; см., например, N. J. McEleney, “Conversion, Circumcision and the Law”, *NTS20* (1974), 319-341; J.Nolland, “Uncircumcised Proselytes?”, *JSJL2:2* (1981), 173-194.

⁶ Коэн (Cohen, “Respect for Judaism”, 416—419) насчитал у Иосифа Флавия пять замечаний такого рода в “Иудейских древностях” (3.217; 3.318-319; 20.34; 20.41; 20.195) и четыре в “Иудейской войне” (2.454; 2.463; 2.560; 7.45).

Право указывать путь лишь поклоннику той же святыни
 Иль отводить к роднику лишь обрезанных, но не неверных.
 Здесь виноват их отец, для которого каждый субботний
 День — без забот, огражденный от всяких житейских
 занятий”.

(Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского,
 в квадратных скобках — исправление неточностей
 перевода, которые искажают мысль Ювенала)

Обсуждение этого отрывка в контексте дискуссии о боящихся Бога началось более столетия назад² и велось по традиционному направлению: основным предметом была терминологичность употребленного Ювеналом слова *metuens* и возможность рассматривать его как аналог греческого *φοβούμενο?*³ Но независимо от того, как решать этот вопрос, вряд ли возможно обосновать другое понимание этих стихов, нежели то, которое лежит на поверхности: сыновьям отцов, которые восприняли некоторые иудейские обычаи и тем самым подали своим детям дурной пример, грозит сделаться прозелитами. Учитывая, что в сатирах речь обыкновенно велась о вещах достаточно злободневных, фигура квазипрозелита должна была быть хорошо известна римлянам.

Другой классический пример находим у Эпиктета:

τί ύποκρίνῃ Ἰουδαίον ὡν Ἑλλην; οὐχ ὄρμι?, πώ?
 ἔκαστο? λέγεται Ἰουδαίο?, πώ? Σύρο?, πώ? Αἰγύπτιο?; καὶ δταν τινα επαμφοτερίζοντα ίδωμεν, είώθαμεν λέγειν· οὐκ εστίν Ἰουδαίο?, ἀλλ’ υποκρίνεται, δταν δ’ ἀναλάβῃ τό πάθο? τό τού βεβαμένου καὶ ἡρημένου, τότε καὶ εστί το δυτι καὶ καλείται Ἰουδαίο?.⁴*

“Что ты выдаешь себя за иудея, тогда как ты эллин?
 Разве ты не видишь, в каком смысле каждый называется иудеем, в каком сирийцем, а в каком — египтянином? И когда мы видим, что кто-то ведет себя

²J. Bemays, “Die Gottesfürchtigen bei Juvenal”, *Gesammelte Abhandlungen*, 2 (1885), 71—80 (переизд.: Hildesheim: Georg Olms, 1971).

³См. выше с. 116 сл.

⁴Epictetus ap.: Arrianus, *Dissertationes* 2.9.19-20 = Stern, GLAJI № 254.

Писидийской, Филиппах, Фессалонике, Афинах и Коринфе. Во всех этих местах они в описании Луки имеют тесные связи с еврейскими общинами и посещают синагоги. Учитывая, что христианские миссионеры, попадая в новый город, прежде всего шли со своей проповедью в синагоги, квазипролеты естественным образом первыми из язычников познакомились с христианством. В целом, они оказались весьма восприимчивыми к новым идеям, однако так происходило не всегда. Посмотрим поближе на те эпизоды в Деяниях, в которых боящиеся Бога принимают участие.

В первом Лука дает самое подробное описание образцового квазипролета. Кортеллий благочестив, при этом его благочестие окрашено в иудейские тона — он творит много милостыни евреям и постоянно пребывает в молитве (Деян 10:2 — ποιῶν ἐλεημοσύνα? τὸν λαό? τὸν καὶ δέουμενο? τὸν θεού διὰ παντό?). Его репутация в еврейской среде очень высока (10:22 — μαρτυρούμενό? τε γάρ ὅλου τοῦ ἔθνου? τοῦ Ἰουδαίου). Но несмотря на все свои заслуги, Кортеллий не является членом иудейской общины и остается в глазах евреев язычником — евреи-христиане, пришедшие в его дом вместе с Петром, потрясены тем, что он, язычник, удостоился дара Святого Духа (10:45). Хотя в Деяниях Кортеллий не является первым язычником, обращенным в христианство, — ранее, в 8:27—39, Лука подробно рассказывает об обращении Филиппом в христианство эфиопского евнуха, но именно с крещения Кортеллия Петром начинается процесс распространения христианства среди язычников и новость об этом достигает апостолов и христиан в Иудее (11:1). 10-я глава является поворотной в Деяниях — с этого момента вторая книга Луки становится историей миссии к язычникам. Важность этого момента подчеркивается повторением истории обращения Кортеллия в следующей главе. Это характерный для Луки прием; о важнейших событиях он имеет обыкновение рассказывать по нескольку раз: об обращении Павла трижды, о решении Иерусалимского Собора дважды. Не менее важным является и то, что Кортеллий,¹⁰ будучи центурио-

¹⁰Это имя получает распространение после того, как П.Кортеллий Сулла в 82 г. до Р.Х. освободил 10000 рабов. То, что Лука приводит только *nomen* Кортеллия, по словам Хемера (Hemer, *The Book of Acts*, 177), отражает “старую римскую традицию, которая продолжала

τον ἀπό τη? Ἀσία? καὶ τη? Εύρωπη? εἰ? αὐτό συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων.⁷

В талмудический период раввины занялись определением статуса боящихся Бога. Они использовали словосочетание **מַמְשֵׁאָנָה** — “боящиеся небес”, где “небеса” — обычная замена имени Бога. Появляется этот термин, однако, в достаточно поздних писаниях и в Мишне отсутствует.⁸ Выбор раввинами по существу того же самого термина, что был использован Лукой в Деяниях, весьма показателен и вряд ли может быть объяснен случайным совпадением. Выбор был сделан среди ряда похожих выражений (**σεβόμενοι τὸν Θεόν**, **φοβούμενοι τὸν Θεόν**, **θεοσεβεῖτ?**), описывающих одну и ту же идею и относящихся к категории с границами размытыми, но тем не менее существующими.

2. Боящиеся Бога в Деяниях Апостолов

Лука посвятил заметную часть Деяний боящимся Бога. Помимо **10-й** главы, где дано парадигматическое описание язычника, симпатизирующего иудаизму, квазипроповедники (если, разумеется, признать, что **σεβόμενοι**, употребленное атрибутивно, является сокращенным вариантом полной формулы **σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν Θεόν**) упоминаются в Деяниях восемь раз: 13:16; 13:26; 13:43; 13:50; 16:14; 17:4; 17:17; 18:6-7.⁹ Лука упоминает о них в различных городах — Кесарии, Антиохии

⁷ AJ 14.110. Лейк считал, что **σεβόμενοι** в этом предложении относится к евреям, так как иначе трудно понять отсутствие артикля (BC V, 85). Его поддержал было Фельдман (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 206 сл.), но затем, убежденный аргументацией Маркуса, изменил свою точку зрения и согласился с тем, что фраза теряет смысл, если в ней отсутствует разграничение между евреями и квазипроповедниками (Feldman, *Jew and Gentile*, 350). В статье Маркуса (R. Marcus, “Σεβόμενοι in Josephus”, JSS 14 (1952), 247—250), в частности, приводится параллель из Ксенофона (*Anab.* 1.7.2) к пропуску артикля при перечислении разных групп.

⁸ Все соответствующие талмудические отрывки собраны и про-комментированы Леви (I. Levi, “Le prosélytisme juif”, REJ 50 (1950), 1-9; 51 (1906), 29—31) и Зигертом (Siegele, “Gottesfürchtige”, 110—127); см. также Feldman, *Jew and Gentile*, 353—356.

⁹ Об изменении терминологии см. с. 96.

Описывая события в Антиохии Писидийской, Лука отметил еще один момент, чрезвычайно важный для судеб христианской миссии: часть боящихся Бога отвергла христианскую проповедь.

Вот как Лука об этом пишет (Деян 13:50):

οἱ δέ Ἰουδαῖοι παρότρυναν τά? σεβομένα? γυναικά?
τά? εὐσῆμονα? καὶ τού? πρώτου? τη? πόλεω? καὶ
έπηγειραν διωγμόν ἐπί τὸν Παύλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ
ἔξέβαλον αὐτοί?) ἀπό των ὄριων αυτῶν.

“Евреи же подстrekнули чтуших (Бога) родовитых женщин и первых лиц города и вызвали гонение на Павла и Варнаву, и изгнали их из своих пределов”.

Решающим для понимания происшедшего является слово σεβόμενοι. Можно ли считать, что оно употреблено здесь терминологически, как σεβόμενοι (φοβούμενοι) τόν θεόν в других местах,¹⁴ и означает квазипролиток, или же здесь речь идет о еврейках или прозелитках?¹⁵

Из эпиграфических источников известно, что верхушка общества в Антиохии — колонии, основанной Августом, состояла из римских граждан итальянского происхождения. Это не исключает того, что среди них были евреи, но, в целом, это очень маловероятно.¹⁶ Далее, если бы высокопоставленные женщины были еврейками, то это означало бы, что мужская часть общины подвигла начать гонения на христианских проповедников женскую часть общины, которая почему-то обладала более высоким статусом.

С другой стороны, совершенно очевидно, что благочестие женщин было связано с иудаизмом, поскольку невозможно представить, чтобы Лука назвал чистого язычника-идолопок-

¹⁴Cp. Siegelt, “Gottesfürchtige”, 137: “σεβόμενοι является не сокращением, но намеком на формулу σεβ.т.θ, которую Лука совсем не должен был использовать каждый раз”.

¹⁵Cp. Wilcox, “The God-Fearers”, ПО, который отметил, что в тексте нет ничего, что позволило бы нам решить, являлись ли обсуждаемые женщины еврейками или прозелитками, или же не являлись.

¹⁶ Mitchell, *Anatolia*, II, 8.

ном Италийской когорты,* ¹¹ должен был, так же как и магистраты из Афродисиады, принимать участие в официальном отправлении языческих культов. Таким образом, с самого начала и в качестве образцового представителя определенной группы Лука описывает человека, в котором обе стороны — языческая и иудейская выражены в предельно обостренной форме: с одной стороны, Корнелий угоден Богу как любой богообязанный и поступающий по правде человек (10:35: *Б φοβούμενο?* αὐτόν καὶ ἐργάζόμενο? δίκαιοσύνην), с другой, несмотря на свое единобожие, Корнелий должен публично демонстрировать свой политеизм и заниматься идолопоклонством. Эта вторая сторона личности Корнелия имеет важное значения для понимания дальнейшего распространения христианской проповеди в чисто языческой среде.

Следующий раз боящиеся Бога упомянуты среди слушавших Павла в синагоге в Антиохии Писидийской.¹² Павел имел такой успех, что в ближайшую субботу почти весь город (συεδόν πάσα ἡ πόλι;) собрался в синагоге его послушать. Именно здесь миссия к язычникам впервые была провозглашена как сознательная цель (Деян 13:46). До посещения Павлом и Варнавой Антиохии Писидийской приобщение язычников к христианству, хотя и было признано выполнением части Божественного плана спасения (не без серьезных колебаний, впрочем¹³ * *), но не являлось целью, стоящей перед христианским миром.

существовать при Юлиях-Клавдиях среди старших по возрасту и консервативно настроенных военных”.

¹¹ Присутствие в Сирии вспомогательной Италийской когорты (Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum) засвидетельствовано надписями, из которых следует, что она появилась здесь до 69 г. по Р.Х., однако насколько раньше, сказать трудно (Dessau *ILS* 9168; *CIL* 6. 3528, 11. 6117). Следует заметить, что присутствие римских войск в Кесарии в 41-44 гг. во время правления в Иудее Агрrippы I представляется крайне маловероятным. Из этого следует, что или обращение Корнелия произошло вне этого временного отрезка, или что Лука допустил хронологическую неточность (см. Bruse, Sopzelmann, Haenchen, Barrett, *ad loc.*; *BC V*, 427—445).

¹² Деян 13:16, 26.

¹³ Ср. частьцу ара в Деян 11:18, которая придает тексту оттенок сомнения и вообще может быть понята как вопросительная; см. Barrett, 543.

бины.²² Увлечение модным иудаизмом и подражание некоторым иудейским обычаям были куда более обычным делом, поскольку не вызывали никаких социальных осложнений — Корнелию, стань он прозелитом, пришлось бы отказаться от должности центуриона. На этом фоне естественнее предположить, что жительницы Антиохии Писидийской были квази-прозелитками, *что* соответствует употреблению Лукой термина σεβόμενοι в других местах.

О σεβόμενοι προσήλυτοι речь шла выше.²³ Еще раз σεβόμενοι выступают в роли определения в 17:4, на сей раз к слову "Ελληνες" ("греки"). Павел проповедует в синагоге в Фессалонике в течение трех суббот, и в результате среди новообращенных христиан оказывается помимо евреев значительное число чтущих (Бога) греков и знатных женщин: καὶ τινες ἔξ αυτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλῷ, των τε σεβομένων Ελλήνων πλήθος— πολύ, γυναικών τε τών πρώτων οὐκ ὀλίγαι.²⁴ Слово "Ελλην" в Деяниях означает грекоязычных неевреев (грекоязычных евреев Лука называет Έλληνιστα²⁵), но в нем присутствует дополнительный оттенок значения (характерного для еврейских текстов²⁶) — "язычник". В некоторых контекстах именно этот оттенок выходит на первый план, например в Деян 14:1 (на это указывает употребление ἑθνη в следующем стихе) или в Деян 19:10 и 20:21, где Ἰουδαῖοι καὶ "Ελληνες" — "евреи и язычники" представляют человечество, разделенное на две части в соответствии с различием в истории

²²См. с. 138.

²³См. с. 88 слл.

²⁴В некоторых рукописях (5p⁷⁴, A, D, lat. bo) перед Ελλήνων появляется καὶ: "большая толпа чтущих и греков". Такая вставка объясняется необычным соположением слов, нигде более не встречающимся, что и заставило некоторых переписчиков вставить союз (Metzger, *A Textual Commentary*, 401). Вилкокс (Wilcox, "The God-Fearers", 112) явно переоценивает распространение и качество этого варианта: он отсутствует в лучших рукописях и его появление объяснить легче, чем исключение союза.

²⁵ Это слово, встречающееся в НЗ лишь в Деяниях, породило огромную литературу и оживленные споры. См. подробнее Левинская, *Деяния Апостолов*, 206 сл.

²⁶Siegelt, "Gottesfürchtige", 138.

лонника σεβόμενος, -μένη. Следовательно, женщины могли быть или прозелитками,¹⁷ или квазипрозелитками. Если они были прозелитами, то из этого следует, что, по крайней мере, некоторые женщины, принадлежавшие к высшему обществу, были членами иудейской общинны и отказались от участия в традиционной для греко-римских городов социальной жизни, включавшей участие в общественных церемониях и религиозных ритуалах. Группа высокопоставленных прозелиток в одном городе явилась бы ситуацией, практически, беспрецедентной, учитывая, что мы, в сущности, не знаем в первом веке надежных примеров высокопоставленных женщин, которые были бы прозелитами. Наиболее вероятный случай известен по рассказу Иосифа Флавия об изгнании евреев из Рима в 19 г.¹⁸ Когда Дион Кассий сообщает, что Флавий Клемент и Флавия Домицилла были осуждены за атеизм и иудейский образ жизни,¹⁹ то речь здесь идет явно не о прозелитизме — ведь Флавий Клемент как высший магистрат, *consul ordinarius*, должен был участвовать в отправлении государственных культов, и сомнительно, чтобы его жена могла открыто пренебрегать официальными церемониями. Гораздо более правдоподобным является то, что оба они были квазипрозелитами, наподобие Юлии Северы, которая построила синагогу в Акмонии и в то же время была верховной жрицей культа императора,²⁰ или Капитолины из Тралл,²¹ или жены Нерона Поппей С-

¹⁷Так считает Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 414. Иначе — Siegert, “Gottesfürchtige”, 139 сл., который полагает, что Деян 13:43 не дают основания для вывода о том, что прозелиты могли обозначаться словом σεβόμενοι.

¹⁸ АЕ7 18.8; см. с. 66 слл.

¹⁹Dio Cassius 67.14.2.; см. подробно с. 31 слл.

²¹MAMA VI.262 = СЛП 766. Юлия Севера была в родстве с династами Галатии, и следовательно, имела среди своих предков тетрархов и царей эллинистического времени, она была связана с Туррониями, влиятельной семьей эмигрантов из Италии, один из членов которой был упомянут в той же надписи с титулом “архисинагог”, а другой был жрецом культа императора. Юлия Севера была замужем за представителем другой итальянской семьи Сервениев, и ее сын стал сенатором (Mitchell, *Anatolia*, II, 9).

²¹ См. с. 111 слл.

этой деятельности, как отметил Гудмен, менялась от места к месту и от периода к периоду.²⁸ Описывая события в Антиохии Писидийской, Лука зафиксировал исходный момент интенсификации отношений с симпатизирующими иудаизму язычниками — начало христианской проповеди среди квазипротезитов.

Не приходится удивляться тому, что теоретически у евреев было больше шансов добиться успеха среди квазипротезитов, с которыми они уже давно имели хорошие отношения и которые посещали их синагоги, чем у новичков-христиан, если, разумеется, не происходило прямого Божественного вмешательства, как это случилось с Корнелием. Кробель довольно саркастически заметил, что боящиеся Бога находятся на сцене, пока они нужны автору, и объяснил исчезновение боящихся Бога со страниц Деяний Апостолов после 18-й главы тем, что они исполнили предписанную им роль в теологическом построении Луки и, следовательно, больше Луку не интересовали.²⁹

Боящиеся Бога, вне всяких сомнений, играют важную роль в теологии Деяний. Но их “исчезновение” оправдано не теологической схемой, а исторической ситуацией. Если еврейская община в каком-либо месте решала остановить деятельность христианских проповедников, то самым простым способом это сделать было использовать свои связи с боящимися Бога, среди которых имелось много влиятельных людей, принадлежащих к социальной верхушке. В тех местах, где это происходило, боящиеся Бога переставали быть отзывчивыми к христианской проповеди, и миссионеры переносили свое внимание с них на язычников, никак не связанных с синагогами. Чем шире распространялось христианское учение, тем активнее евреи искали поддержки у квазипротезитов. В описании событий в Антиохии Писидийской Лука обнаружил тенденцию, которой предстояло сыграть важную роль в распространении христианства в последующие века.

В статье, посвященной иудеям и христианам в Афродисиаде, ван дер Хорст обратил внимание на любопытный феномен. В то время, как во всех регионах западной части Малой Азии

²⁸ Goodman, *Mission and Conversion*, 87,

²⁹ Kraabel, “The Disappearance”, 120.

спасения. Называть прозелитов, т.е. тех, кто религиозно являются иудеями, словом, которое имеет обертон “язычник”, Лука вряд ли бы стал. В сущности, слово “*Ελληνες*” избыточно, что видно из Деян 17:17, где οἱ σεβόμενοι противопоставляются евреям: διελέγετο (Павел) μὲν οὖν εν τῷ συναγωγῇ τοῖ? Ἰουδαίοι? καὶ τοὶ? σεβομένοι?. Крайне сомнительно, чтобы Лука стал называть квазипролетитов “чтущими Бога”, а прозелитов просто “чтущими”. Резюмируя сказанное, следует отметить, что понимание σεβόμενοι как варианта σεβόμενοι τον Θεόν лучше согласуется с исторической ситуацией первого века и делает словоупотребление Луки более последовательным.

Если σεβόμενοι в описании событий в Антиохии Писидийской означает квазипролетитов, то тогда происшедшее там приобретает принципиальное значение, и Лука, обратив на это внимание, проявляет себя как первоклассный историк. Он четко обозначает поворотный момент в отношении евреев к благорасположенным к ним соседям-язычникам. Начало христианской миссионерской деятельности поставило перед евреями серьезную проблему. До начала миссии к язычникам, в течение веков живя бок о бок с ними, евреи добились (по крайней мере, в Малой Азии) определенной стабильности в этих отношениях,²⁷ и теперь не без усилий добытому status quo был брошен вызов. Христианские миссионеры проповедовали и добивались успеха среди людей, чьи социальные и религиозные связи с иудейской общиной обеспечивали евреям безопасность в языческом мире. Еврейские общины были вынуждены принять ответные меры — и основным действием стала углубление отношений с квазипролетитами. Можно сказать, что в первом веке евреи перешли к некоему подобию миссионерской деятельности, ставившей целью, однако, не увеличение числа детей Авраамовых, но завоевание симпатии язычников и расширение круга квазипролетитов. Интенсивность

²⁷ В Сирии и в Египте, особенно в Александрии, ситуация, судя по всему, была сложнее, чем в Малой Азии. Хотя и здесь евреям удавалось вызвать симпатии у части населения (ср., например, свидетельство Иосифа Флавия об Антиохии в *BJ* 7.45), соперничество между евреями и местным населением затрудняло создание круга квазипролетитов вокруг синагог.

На этом фоне становится понятным, почему для Луки-историка так важен был феномен боящихся Бога. Они могли стать (и зачастую действительно становились) становым хребтом христианских общин, но они же могли помешать распространению христианской проповеди. Какой путь они избирали, во многом зависело от реакции местных еврейских общин на деятельность христианских миссионеров. Лука продемонстрировал действие обеих моделей, и, как показала последующая история распространения христианства, обе нашли свое воплощение в действительности.

христианское присутствие засвидетельствовано литературными или эпиграфическими свидетельствами³⁰ не позднее III в., а иногда уже в I в., в Карии, столицей которой являлась Афродисиада,³¹ самые ранние свидетельства появляются после 325 г.,³² а иногда даже позднее.³³ Ван дер Хорст объясняет это следующим образом: “Хотя это и остается в определенной мере предположительным, вряд ли могут быть серьезные сомнения в том, что позднее появление и успех христианства в провинции Кария и ее столице Афродисиаде следует объяснить сильной позицией, которой добился в этом регионе иудаизм при содействии язычников”³⁴.

Надпись из Афродисиады демонстрирует, сколь тесными были отношения у местной еврейской общины с верхушкой общества. Эти отношения, похоже, и сложились как результат действия еврейской общины в ответ на распространение христианской проповеди.

³⁰ О поразительном контрасте между литературными и эпиграфическими данными о распространении христианства в западной и юго-западной части Малой Азии, с одной стороны, и внутренними районами Исафии, Ликаонии и Фригии, с другой, см. выше с. 211.

³¹ Афродисиада становится столицей римской провинции Карии с момента ее возникновения между 301 и 305 гг., см. C. Roueché (with contributions by J.M. Reynolds), *Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions including Texts from the Excavations at Aphrodisias conducted by K.T. Erim* (1989, Journal of Roman Studies Monographs, 5), 21.

³² В IV в. в Афродисиаде была епископская кафедра, судя по тому, что на Никейском соборе присутствовал епископ Аммоний из Афродисиады (см. C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, 322).

³³ van der Horst, “Jews and Christians”, 113.

³⁴ Язычество продолжало играть важную роль в Афродисиаде дольше, чем в других городах. Даже в VI в., т.е. после запрещения Феодосием I язычества в 391 г., в городе продолжали совершать жертвоприношения. Только при Юстиниане были предприняты решительные попытки покончить с язычеством в Афродисиаде. В надписях планомерно уничтожались упоминания названия города. В VI–VII вв. его пытались было переименовать в Город Креста — Ставрополь, но название не прижилось, и со второй половины VIII в. его стали называть Карийей (отсюда название современной турецкой деревни Geyre).

Глава 7

АНТИОХИЯ

Согласно Иосифу Флавио, больше всего евреев за пределами их страны жило в Сирии из-за ее близости к Иудее, в Сирии же основным центром европейской диаспоры была Антиохия.¹ Флавий утверждает, что иудейская община появилась в городе с момента его основания Селевком I Никатором.²

Что касается политического статуса антиохийских евреев, то Флавий трижды возвращается к этой проблеме и приводит две версии. В одном месте он рассказывает, что евреи пользовались уважением у царей Азии за то, что принимали участие в их военных походах. В качестве примера почестей, которыми их удостаивали цари, он приводит дарованное им Селевком Никатором право гражданства (*πολιτεία*) во всех городах Малой Азии и Нижней Сирии, включая Антиохию, которые Селевк Никатор основал. В этих городах евреи были уравнены в правах с греками и македонянами.³ В другом месте Флавий пишет следующее: “Евреи, живущие в Антиохии, называются антиохийцами, поскольку основатель города, Селевк, даровал им право гражданства”.⁴ В третьем, однако, он сообщает, что такие же как у греков права гражданства были даны евреям преемниками Антиоха Эпифана, т.е. 150 лет спустя.⁵ Некоторые исследователи, пытаясь разрешить это противоречие⁶ в сообщениях

¹ BJ 7. 43. Об административном положении Антиохии см. R. Тгасеу, “Syria”, AIIFCS, 1,237 слл.

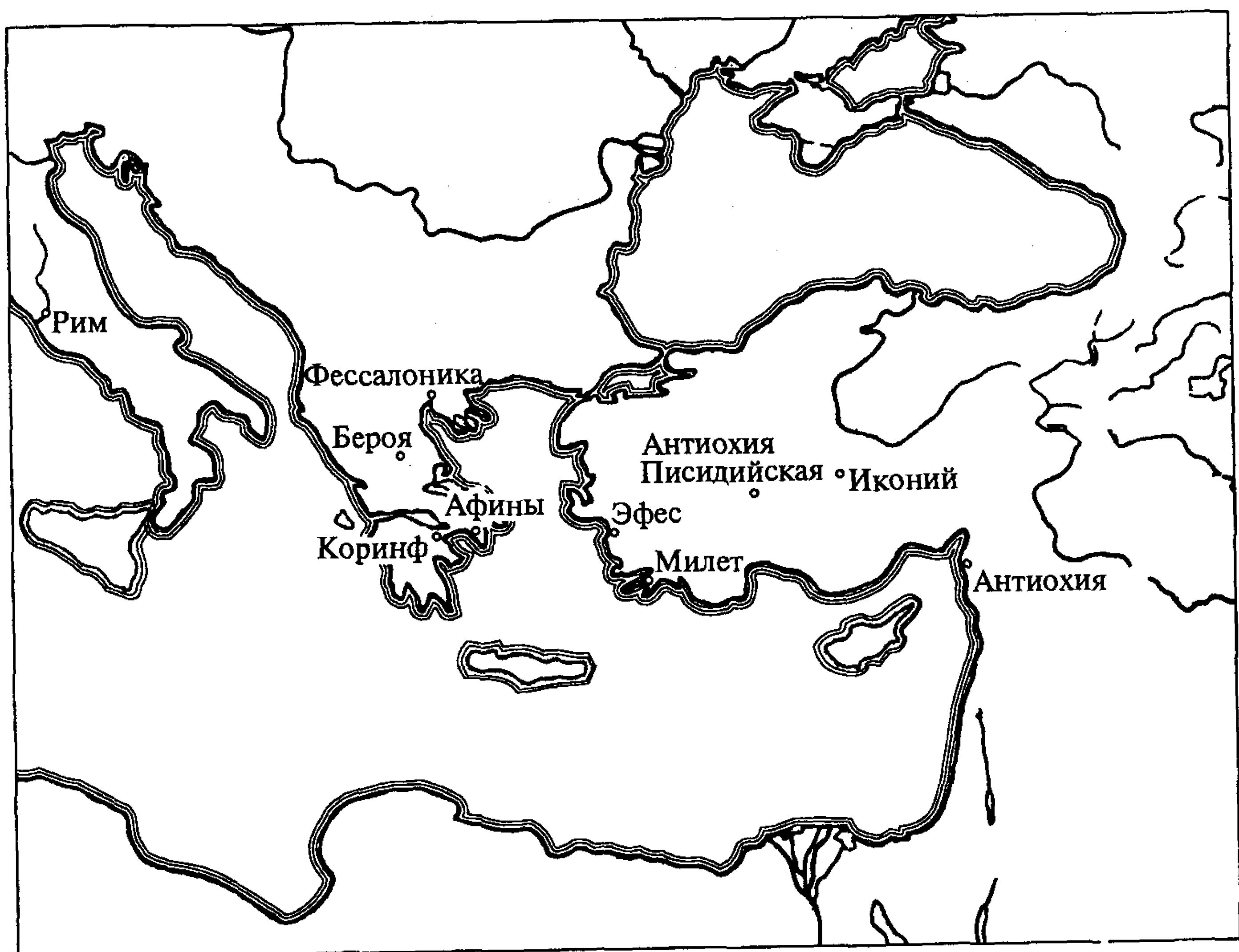
² 4/12. 119.

³ 4/12. 119.

⁴ Contra Ap. 2. 39.

⁵ £/7.44.

⁶ См., впрочем, Kasher, *The Jews*, 298 сл., который вообще не видит противоречия в сообщениях Флавия.



ной карьерой термина роШеита в современной историографии диаспоры".¹⁰

Но независимо от того, каким был юридический статус общины, не вызывает сомнения, что при Селевкидах евреи в Антиохии получили официальное право жить в соответствии со своими установлениями и отправлять свой культ. Одна из таких привилегий, о которой упоминает Иосиф Флавий, датирующий ее временем Селевка Никатора, состояла в том, что “те евреи, которые не хотели пользоваться чужим (т.е. некошерным — И.Л.) маслом, должны получать от гимнасиархов определенную сумму денег, соответствующую стоимости маеля”.¹¹ В 70 г. по Р.Х. население Антиохии представило Титу петицию с просьбой лишить евреев привилегий, начертанных на бронзовых табличках, но успеха у Тита их прошение не имело.¹²

Судя по всему при эллинистических монархах иудейская община в Антиохии существенно выросла и стала довольно богатой. Столкновения между евреями и другими обитателями Сирии начались во время Антиоха Эпифана и продолжались в последующий период бурных событий в Палестине. Такие действия евреев как разрушение языческих храмов¹³ или

¹⁰G. Lüderitz, “What is Politeuma?”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 222; ср. теперь также замечание Баркли: “в любом случае, у нас нет данных о том, что евреи в Антиохии были организованы как *politeuma*” (Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 245, прим. 30).

“ AJ 12. 120. О кошерном оливковом масле см. M.Goodman, “Kosher Olive Oil in Antiquity”, *A Tribute to Geza Vermes*, eds. P. R. Davies, R.T. White (Sheffield, 1990), 227—245. Гудмен считает, что Иосиф Флавий ошибочно приписывает эту привилегию времени Селевка Никатора, и вслед за Маркусом полагает, что еврейские привилегии в Сирии следует датировать временем Антиоха III (с. 228 сл.). Баркли (*Jews*, 256 сл., прим. 63) также находит приведенную Флавием датировку неправдоподобной и полагает, что привилегии распространялись только на тех евреев, которые посещали гимнасии, так что Флавий только запутывает картину, обобщая частный случай. Баркли считает невозможным, чтобы гимнасиархам принадлежала монополия на снабжение оливковым маслом такого крупного города как Антиохия. См., однако, иную точку зрения в Kasher, *The Jews*, 303 сл.

¹¹BJ 7.110.

¹²1 Mac 5:68; 10:82-85; 13:47-48; Josephus, AJ. 13. 356-364.

Глава 7. АНТИОХИЯ

Флавия, выдвинули гипотезу, согласно которой только некоторые евреи, например, бывшие солдаты, были включены в гражданские списки с момента основания города,⁷ а остальные были организованы в особую гражданскую общину (*πολίτευμα*) внутри каждого полиса лишь с середины II в. до Р.Х.⁸ Другие видели в словах Иосифа Флавия намек на то, что Антиох ГV Эпифан урезал гражданские права евреев и в полном объеме они были восстановлены его наследниками.⁹

Несмотря на разногласия по вопросу о дате получения евреями Антиохии гражданских прав, тот факт, что в Антиохии и в других городах диаспоры евреи были организованы в особые гражданские общины — *πολίτεύμата*, которые существовали в рамках городских общин, до недавнего времени сомнения не вызывал. В 1994 г. эта уверенность была поколеблена. Людериц обратил внимание на то, что о существовании еврейских *πολίτεύμата* мы знаем только из двух надписей, происходящих из Киренаики, и поэтому нельзя исключить того, что такая форма организации являлась местной особенностью. Это объясняет, почему за пределами Киренаики по отношению к еврейским общинам этот термин нигде не засвидетельствован ни эпиграфикой, ни Иосифом Флавием, ни каким-либо иным писателем, что составляет заметный контраст “с весьма успеш-

⁷ Гипотеза опирается на первый из упомянутых пассажей Флавия (*AJ* 12. 119), который, интерпретируется как сообщение о том, что только еврейские солдаты получали гражданские права после окончания своей службы в армии.

⁸C.H.Kraeling, “The Jewish Community at Antioch”, *JBL* 51 (1932), 137 сл.; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton, 1961), 80; ср. более скептическую оценку информации Иосифа Флавия у Маркуса (R. Marcus, *Josephus*, VII, *LCL*, Appendix C). Он полагает, что Флавий приписывает основателям птолемеевской и селевкидской династий проеврейские правовые акты по апологетическим соображениям и что получение евреями каких-либо привилегий в период до царствования Антиоха III (223—187 до Р.Х.) малоправдоподобно; тот же скептицизм относительно утверждений Иосифа Флавия разделяет и Баркли: J. M. C. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 245, прим. 29.

⁹Schürer, \fermes, Millar, Goodman, 3, 1, 127; W.A. Meeks, R.L.WUken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Em* (Missoula, 1978, SBLSBS, 13), 3.

первого века крайне ненадежен.¹⁹ Малала сообщает о еврейском погроме в Антиохии, который начался со столкновения двух цирковых партий — зеленых и синих.²⁰ В театре в присутствии губернатора синие начали оскорблять зеленых. Согласно Малале, события после этого развивались следующим образом:

“Затем начались большие беспорядки, связанные с партиями, и несчастье обрушилось на город. Антиохийские греки сражались там с евреями в драке партий, убили многих евреев и сожгли их синагоги.

Когда об этом услышал священник евреев в Палестине, именем Финеес (Φινεές), то он собрал огромное количество евреев и галилеян, которые имели права гражданства. Примерно с 30000²¹ человек он из Тибериады неожиданно подошел к городу Антиоха и многих убил, так как он с вооруженными людьми напал на жителей внезапно. Затем Финеес завершил атаку и вернулся в Тибериаду. Когда об этом узнал император Гай, он разгневался на Понта и Вария, сенаторов

¹⁹ Как обсуждение источников Малалы, так и оценку его их использования см. в E.Jeffreys, “Malalas’ Sources”, *Studies in Malalas* (Sydney, 1990, *Byzantina Australiensia*, 6), 167—216.

²⁰ Доуни сопоставляет антиохийские события с тем, что происходило в Александрии, где “евреи часто принимали участие в беспорядках, связанных с атлетическими играми и праздниками, или даже провоцировали их” (Downey, *A History of Antioch*, 194). Малала описывает столкновения между зелеными и синими в царствование Зенона, в которые также были замешаны евреи. Зеленые, согласно Малале, убили всех евреев за то, что те поддерживали синих — цирковую партию, которую традиционно рассматривали как проправительственную (иную оценку политической ориентации партий см. в А. Сатегоп, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford, 1976), 97), разграбили и сожгли синагогу (Malalas, *Chronographia*, 15.15 (389—390 Dindorf); более подробная версия сохранилась в *Excerpta de insidiis*, 35 (166—167 de Boor), а самая полная в славянском переводе). Связь евреев с синими была поставлена под вопрос Камероном (Cameron, *Circus Factions*, 149 сл.), но граффито из Афродисиады и свидетельство из Тира, похоже, эту связь подтверждают, см. Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 132.

²¹ В славянской версии число еще на порядок больше: 230000.

депортации греческого населения городов¹⁴ не могли не сказаться на отношении языческого населения к местным евреям. Появление в Антиохии еврейских пленных также не должно было прибавить евреям популярности.¹⁵ Но помимо соображений общего характера, о конкретных столкновениях евреев и язычников в Антиохии в этот период нам ничего не известно. Власть в лице преемников Антиоха Эпифана, по свидетельству Иосифа Флавия, к евреям относилась благожелательно: “Ибо хотя Антиох, прозванный Эпифаном, разорив Иерусалим, ограбил Храм, его преемники вернули антиохийским евреям все посвящения в Храм, сделанные из меди, чтобы они поместили их в своей синагоге, и даровал им права гражданства такие же, как у греков”.¹⁶

Однако благорасположение властей отнюдь не способствовало улучшению отношений с соседями. Особенно усилились антиеврейские настроения, благодаря действиям Деметрия. Последний после того, как по его приказу критские наемники разоружили распущенное местное войско и в Антиохии вспыхнула своего рода гражданская война, обратился к своему союзнику Ионафану. Согласно I Макк, присланные Ионафаном солдаты-евреи числом около трех тысяч подавили антиохийское восстание, в котором участвовало сто двадцать тысяч человек, убили сто тысяч антиохийцев и сожгли значительную часть города.¹⁷

После того, как Сирия стала римской провинцией, статус евреев в Антиохии не был изменен и их привилегии были подтверждены.¹⁸ Но третий год правления Калигулы (40 г. по Р.Х.) был отмечен антиеврейскими волнениями. Единственный источник, повествующий об этих событиях, “Хроника” Иоанна Малалы, относится к шестому веку и в изложении событий

¹⁴1 Макк 13:11.

¹⁵Kraeling, “The Jewish Community”, 146.

¹⁶BJ 7.44-45.

¹⁷Об этих событиях в Антиохии известно из трех источников: Диодора (33.4), Иосифа Флавия (AJ 13. 129—142) и 1 Макк 11:42—51). Они различаются в деталях, что затрудняет реконструкцию точной последовательности событий, но общая картина в них совпадает, см. Downey, *A History of Antioch*, 122, прим. 17.

¹⁸Kraeling, “The Jewish Community”, 139.

Период мира после событий 40 г. был очень коротким. Следующий кризис в Сирии начался в связи с Иудейским восстанием 66—70 гг. По всей Сирии, за исключением Антиохии, Сидона и Апамеи, евреев убивали и заключали в тюрьмы.²⁴ Однако антиохийские евреи недолго оставались счастливым исключением из общего правила. Несчастья начались вскоре после появления в Сирии Веспасиана. Некий Антиох, сын архонта антиохийских евреев,²⁵ обвинил своих компатриотов, включая отца, в планах за одну ночь сжечь Антиохию дотла. Своим заявлением, сделанным публично при большом скоплении народа, Антиох спровоцировал немедленное начало погрома. Нескольких приезжих евреев, которых доносчик назвал участниками заговора, сожгли на месте. По совету Антиоха, от евреев потребовали подтвердить свою невиновность жертво-приношением языческим богам. Всех, кто отказался это сделать, казнили.²⁶

Когда в 70 г. в Антиохии случился большой пожар, во время которого сгорело много общественных зданий и распространение которого на весь город с трудом удалось предотвратить, тот же самый апостат Антиох обвинил евреев в поджоге. Начавшийся погром оказался еще более масштабным, чем предыдущий.²⁷ От поголовного истребления евреи были спасены только вмешательством легата Гнея Помпея Коллеги, который осуществлял власть до появления нового губернатора Гая Цезенния Пета. После расследования легат снял с евреев обвинения. Но только после приезда Тита, отказавшегося санкционировать изгнание евреев и лишение их привилегий, угроза самому существованию еврейской общины в Антиохии с повестки дня была снята. Впрочем, согласно Малале, триумф евреев был не таким полным, как это представлено у Иосифа.

²⁴Josephus, *BJ* 2. 462—463, 479.

²⁵ О должности архонта в римских общинах см. с. 309 сл.

²⁶ *BJ* 7. 46-52.

²⁷ Крелинг (“The Jewish Community”, 150 сл.) считает, что на самом деле в Антиохии был лишь один погром и что Иосиф Флавий привел две различные версии одних и тех же событий. См. возражения против гипотезы Крелинга в Downey, *A History of Antioch*, 586 сл. Предложенная Доуни защита версии Иосифа Флавия принята в Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 4 сл., 38, прим. 13.

в Антиохии. Он конфисковал (έτιτλωσεν) принадлежащие им дома в Антиохии. С тех пор эти дома в сирийской Антиохии стали называть “императорскими домами”. Сенаторов у вели в цепях за то, что они не прекратили бунт в городе и не оказали сопротивления Финеесу, когда тот опустошал город. Гай послал в Тибериаду в Палестине, взял в плен Финееса, священника иудеев, и обезглавил его как узурпатора (ώς τύραννον). Также он умертвил многих евреев и галилеян. Он поместил голову Финееса на столбе вне пределов Антиохии, на другом берегу реки Оронт. Послав денег, он отстроил те районы города, которые выгорели”.²²

Хотя фантастические детали повествования Малалы, такие как, например, акция возмездия под водительством первосвященника, делают всю историю совершенно неправдоподобной, самое возможность беспорядков не следует сбрасывать со счетов. Именно в это время Калигула распорядился поставить свою статую в Иерусалимском Храме, и вполне вероятно, что протесты евреев против его плана начались в Антиохии, в которой находилась резиденция губернатора Сирии, в чьи обязанности входило исполнение этого распоряжения. Когда Клавдий в 41 г. потребовал прекратить антиеврейские выступления в Александрии, копия его письма была послана в Антиохию, что можно истолковать, как подтверждение того, что ситуация в Антиохии была аналогична Александрийской.²³

²²Malalas, *Chronographia* 10.20 (244—246 Dindorf).

²³Kraeling, “The Jewish Community”, 148; Downey, *A History of Antioch*, 192 сл.; Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 4. Доуни высказал предположение, что волнения в Александрии и в Антиохии были спровоцированы появлением там христианских миссионеров. Для Антиохии эта гипотеза была развита в J. Taylor, “Why were the Disciples First called ‘Christians’ at Antioch (Acts 11:26)”, *RB* 101:1 (1994), 88—94, где доказывается, что имя “христиане” было синонимом преступлений и подстрекательств к мятежу и было дано христианам римскими властями в Антиохии в конце царствования Гая, когда мессианские проповеди христианских проповедников вызвали революционное и националистическое брожение среди еврейского населения. О римском авторстве термина “христиане” см. с. 178, прим. 50.

бегали к помощи евреев-врачей.³³ Из двух посвятительных надписей на мозаичном полу синагоги в Апамее, построенной в 391 г. по Р.Х. и вскоре после этого разрушенной, нам известно, что мозаику подарили архисинагог антиохийской общине, который через брак был связан с апамейской общиной.³⁴ В Бет Шеарим в Галилее находится семейный склеп, с шестью гробницами, принадлежавший антиохийскому герусиарху,³⁵ который, весьма вероятно, являлся предком упомянутого архисинагога.³⁶

Количественные оценки общин, как и обычно, весьма приблизительны.³⁷ Цифры Крелинга — 45 тыс. во время Августа и 65 тыс. в IV в. представляются завышенными. Микс и Вилкен оценивают еврейское население в 22 тыс., что выглядит более правдоподобным, но, разумеется, также ненадежно.³⁸

Количество синагог в Антиохии неизвестно. Археологические данные отсутствуют.³⁹ Из Иосифа Флавия мы знаем, что при Селевкидах существовала, по крайней мере, одна.⁴⁰ Нет сомнения, что при римлянах их было несколько.⁴¹ Одна из синагог находилась в Дафне,⁴² при Веспасиане на ее месте, как уже

³³ *Adv. Jud.* 8.6.

³⁴ *CIJ I², 803, 804 = DF38, 39 = Meeks, Wilken, Jews and Christians, 53 сл., N9 1,2.*

³⁵ О должности герусиарха см. с. 308 сл.

³⁶ M. Schwabe, B. Lifshitz, *Beth She'arim, II: The Greek Inscriptions* (New Brunswick, 1974), 127 слл., N9 141—144.

³⁷ Ср. с. 54, прим. 23.

³⁸ Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8. Хорошо отдавая себе отчет в неточности такого рода подсчетов, они следующим образом откомментировали предложенную ими цифру: “Очевидно, что погрешность при таких гадательных подсчетах чрезвычайно велика”.

³⁹ Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8, 39, прим. 32.

⁴⁰ 5/7.44.

⁴¹ Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8 сл.

⁴² Евреи жили в Дафне, возможно уже в 171 г. до Р.Х. Это явствует из того, что бывший первосвященник Ония III искал убежища в языческом святилище Дафны (возможно в храме Аполлона), а не в Антиохии, и, следовательно, жил в Дафне — иначе ему было бы естественнее воспользоваться для своих целей одним из антиохийских храмов; см. 2 Макк 4:33—34; Kraeling, “The Jewish Community”, 140 сл.; Downey, *A History of Antioch*, 109 сл.

По распоряжению императора на городских воротах укрепили (как напоминание о падении Иерусалима) несколько бронзовых изображений херувимов, взятых, возможно, из Иерусалимского Храма. Синагога в Дафне, знаменитом пригороде Антиохии, была разрушена, а на ее месте построили театр, в котором установили мраморную статую Веспасиана и поместили надпись: *Ex praeda Iudea* (“из еврейской добычи”).²⁸

После падения Иерусалима вплоть до времени Константина о жизни антиохийской еврейской общины практически ничего не известно. Похоже, легальный статус евреев сохранялся в прежнем виде, хотя социальный статус общины скорее всего существенно понизился.

О внутренней организации иудейской общины в Антиохии мы знаем также очень мало. Из описания Иосифом Флавием событий 69 г., когда евреи были обвинены в планах поджога Антиохии (см. выше), следует, что главой общины (или одним из ее высших должностных лиц) являлся архонт (*ἀρχόντ*).²⁹ Впрочем, возможно, Иосиф Флавий употребляет слово “архонт” не как конкретный термин, обозначающий определенную должность, а в более общем смысле: “начальник, глава”. Все остальная информация относится к гораздо более позднему периоду. В IV в. Либаний в письме Присциану, проконсулу Палестины, упоминает архонта над архонтами антиохийских евреев (*τον τῶν ἀρχόντων τῶν παρ' αὐτοῖς ἀρχούτα*).³⁰ Не исключено, что под этим “начальником над их начальниками” подразумевается герусиарх, глава Совета старейшин. Иоанн Златоуст знает о существовании в общине таких должностных лиц как архонты, простаты, патриархи (*ἀρχούτες, προστάται, πατριάρχαι*) и называет общину термином *πολιτεία*.³¹ Он упоминает о том, что христиане обращались в синагогу для решения тяжб,³² возможно, в Антиохии существовала также еврейская больница, судя по тому, что заболевшие христиане часто при-

²⁸Malalas, *Chronographia*, 10.45 (260—261, Dindorf).

²⁹ BJ 7.47. О должности архонта см. с. 309 слл.

³⁰ Ep. 1251. Значение этого титула обсуждается в Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 7 сл.

³¹ Chrysost. *Adv. Jud.* 5.3; 6.5; 1.3. См. Kraeling, “The Jewish Community”, 137.

³² *Adv. Jud.* 1.3.

Глава 8

МАЛАЯ АЗИЯ

1. Введение

В эллинистический и римский периоды еврейское население в Малой Азии было весьма значительным. Филон писал, что евреи в большом количестве жили в каждом из городов Азии.¹ Когда евреи поселились в этом регионе, достоверно не известно. Ученик Аристотеля Клеарх сообщает, что его учитель встретил образованного эллинизированного еврея из Келесии,² который направлялся из внутреннего района Малой Азии к побережью,³ но это отнюдь не предполагает, что в Малой Азии в это время уже жили еврейские поселенцы, — собеседник Аристотеля мог просто путешествовать в одиночку в этих кра-

1Legatio 245. Какое значение Филон вкладывал в термин “Азия”, не вполне понятно, ср. *Legatio 281*, где, с одной стороны, употребление Филоном слов “Памфилия” и “Киликия” показывает, что “Азией” он должен был бы называть римскую провинцию, а с другой, выражение *τα πολλά της Ἀσίας αχρὶ Βιθυνίας καὶ τὸν Πόντον μυχόν* (“большая часть Азии вплоть до Вифинии и внутренних областей Понта”) скорее предполагает что, по крайней мере, большая часть Понта, который не был частью этой римской провинции, Филоном включается в понятие “Азия” (иначе Trebilco, “Asia”, *AIFCS*, 2, 301, прим. 38, который считает это место ясным свидетельством того, что под “Азией” Филон подразумевал римскую провинцию).

*2*Очень неопределенный географический термин, используемый, главным образом, для обозначения южного района вокруг Ливана и Антиливана, но также и района к югу от Дамаска и к востоку от Иордана, а кроме того Палестину и Трансиорданию (R. Marcus, прим. к Л/1.25, *LCL*). Септимий Север “с утонченной извращенностью”, как замечает Миллар (F. Millar, *The Roman Near East* (Cambridge, Mass./London, 1994), 423), избрал этот термин для обозначения *северной* части Сирии, когда последняя была разделена на две провинции.

*3*Клеарха цитирует Иосиф Флавий: С. *Ap. 1.22 (176178)* = *GLAJJA № 15.*

упоминалось выше, был построен театр.⁴³ Но в четвертом веке, помимо синагог в самой Антиохии, Иоанн Златоуст говорит о синагогах, расположенных за городской чертой, в том числе о находящейся в Дафне, из чего следует, что, по-видимому, там снова была построена синагога.⁴⁴

Иосиф Флавий в одном из своих антиохийских экскурсов отметил, что иудейские религиозные церемонии привлекали антиохийских греков и что иудеи сделали этих греков некоторым образом частью своего мира: ἀεί τε προσαγόμενοι ραΐς-θρησκείας πολύ πλήθο? 'Ελλήνων, κάκείνου? τρόπφ τινί μοῆραν αὐτών πεποίηντο.⁴⁵ Можно было бы подумать, что здесь речь вдет о прозелитах. В Деяниях, например, одним из семерых христиан, избранных для попечения о хозяйственных нуждах иерусалимской общины, является прозелит из Антиохии.⁴⁶ Однако поскольку τρόπφ τινί носит ограничительный характер, слова Иосифа Флавия указывают скорее на квазипроповедников, чем на прозелитов. Замечание Иосифа Флавия, с одной стороны, хорошо согласуется с описанием Лукой Антиохии как места, где впервые началось достаточно массовое обращение язычников в христианство, — вспомним, что в языческой среде с христианскими идеями знакомились поначалу именно посещавшие синагоги квазипроповедники, — а с другой, помогает увидеть глубокие, восходящие еще к дохристианскому периоду корни “фатального влечения” антиохийских христиан к иудаизму, которое вызывало такой гнев у Иоанна Златоуста и подвигло его на произнесение печально знаменитых антииудейских проповедей.

⁴³ См. с. 238.

⁴⁴ *Adv. Iud.* 1.6; 5 (»*GXLVIII*, 96).

⁴⁵ *BJ TAS*.

⁴⁶ Деян 6:5.

ния еврейских общин. Обычной политикой римлян было сохранение *status quo* в новоприобретенных провинциях, и нет никаких оснований полагать, что в данном случае они отклонились от традиционной практики.

Нам известны документальные свидетельства о правах и привилегиях евреев в Азии начиная с 50 г. до Р.Х. Большинство их приведено Иосифом Флавием.¹⁰ Эти документы в течение более двух веков являлись предметом оживленной дискуссии,¹¹ во время которой их подлинность несколько раз как отвергалась, так и подтверждалась.¹² В результате длительных обсуждений стало ясно, что с формальной стороны документы соответствуют своему жанру и тому периоду, когда они должны были быть созданы.¹³ Но означает ли это, что по этой причине их нельзя, как полагает Раджак, считать поддельными?¹⁴ Не следует ли согласиться с Мерингом в том, что “каждый подделыватель стремится тщательно воспроизвести форму оригинала”?¹⁵

¹⁰ AJ 14.185—267; 16.160-178; см. обсуждение аутентичности документов и библиографию в Trebilco, *Jewish Communities*, 7 сл.

¹¹ См. E. J.Bickerman, “Une question d’authenticité: Les privilèges juifs”, *Mélanges Isidore Levi* (Bruxelles, 1953, Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves 13), 11—34, где дается подробный обзор ранней стадии дискуссии. Бикерман показывает, что в основе решений относительно подлинности документов лежали в основном теологические соображения. См. также полезное резюме статьи Бикермана в H. R. Moehring, “The *Acta Pro Iudeis* in the *Antiquities of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography*”, *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Part 3 (Leiden, 1975, SJLA, 12), 126—128.

¹² Последнее скептическое рассмотрение этих документов принадлежит Мерингу: Moehring, “The *Acta Pro Iudeis*”, 124—158.

¹³ Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, App. B., 588. Меринг пришел к иному выводу: стиль и язык ряда документов существенно отличается от того стандарта, который нам известен по эпиграфическим свидетельствам, и на этом основании поставил под вопрос их аутентичность (Moehring, “The *Acta Pro Iudeis*”, 149). Однако приведенная им самим таблица соответствий между *senatus consulta* Иосифа Флавия и эпиграфическими данными (с. 143 сл.) свидетельствует скорее об обратном.

¹⁴ Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109.

¹⁵ Moehring, “The *Acta Pro Iudeis*”, 154 .”

ях. Возможно, еврейская община существовала в ахеменидский период в Сардах.⁴

Большой приток еврейского населения в Малую Азию произошел в конце III в. до Р. Х., когда Антиох III переселил две тысячи еврейских семей из Месопотамии и Вавилонии в Лидию и Фригию⁵ с тем, чтобы укрепить свои позиции в регионе. Информацию об этом действии Антиоха сохранил Иосиф Флавий в процитированном им письме Антиоха к наместнику Зевксису.⁶ В том же письме еврейским переселенцам гарантировались права следовать своим собственным законам (*ύμοις** *αυτούς** *χρήσεσθαι τοῖς** *ἴδιοις**),⁷ получить землю для строительства домов и занятия земледелием, не платить налогов с урожая в течение десяти лет и до первой жатвы получать столько зерна, сколько необходимо, чтобы прокормить слуг. Но, в целом, еле-дует признать, что нам очень мало известно о статусе евреев в это время. Не вполне ясно также, что конкретно включало в себя право следовать собственным законам.⁸

Римский контроль над регионом и создание между 129 и 126 гг. до Р.Х. римской провинции Азии⁹ не изменили положе-

⁴M. Stem, “The Jewish Diaspora”, *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai and M. Stem (Assen, 1974, CRINT, I, 1), 143; Kraabel, “"Υψιστος* and the Synagogue at Sardis”, 81.

⁵ Римляне разделили территорию Фригии между двумя провинциями — Азией (в которую вошла основная часть) и Галатией, изменение границ между которыми в римский период происходило несколько раз.

⁶Josephus, *AJ* 12. 149-150. См. литературу о проблеме аутентичности письма Антиоха III в Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,17, прим. 33, к списку следует добавить Trebilco, *Jewish Communities*, 5 сл.

⁷Ср. аналогичное выражение в письме Антиоха к некоему Птолемею, по-видимому, наместнику Келесирии, которое также приведено у Иосифа Флавия: *AJ* 12.138-144.

⁸T. Rajak, “Was there a Roman Charter for the Jews?”, *JRS* 74 (1984) 108: “Формулировка неопределенна; она, по-видимому, включает разрешение соблюдать законы Моисея вместе с некоторой степенью самостоятельности в политической организации, хотя, как отметил Чериковер, только бенефициарии могли наполнить ее реальным содержанием”.

⁹ Об истории римской провинции Азии и о значении этого термина в Деяниях см. Trebilco, “Asia”, 292—302.

проверено и опровергнуто? Вправе ли мы предполагать, что язычники — читатели Иосифа Флавия имели иное представление о правде и лжи, нежели мы, и что репутация правдивого историка в древности ценности не представляла?¹⁷ А ведь у нас имеются подтверждения того, что для Иосифа такая репутация была важна — характерно, что он предоставил экземпляры “Иудейской войны” для подтверждения правдивости своего изложения Веспасиану и Титу. Иосиф был способен на фальсификацию — противоречия между “Иудейской войной” и его “Жизнеописанием” в рассказе о восстании в Галилее тому лучшее подтверждение. Но одно дело преуменьшить антиримский характер своей деятельности в Иудее¹⁸ в обстоятельствах чрезвычайных — Иосиф написал свою автобиографию в ответ на обвинения в том, что он был организатором если не восстания в Галилее, то уж, по крайней мере в Тибериаде, и брошены эти обвинения были в отнюдь не спокойный и безопасный для евреев период царствования Домициана, а другое — открыто и без особенной нужды лгать там, где каждый римлянин мог поймать его за руку. Отсутствие упоминания о том, что подлинные документы погибли в пламени в 69 г., сути дела не меняет, поскольку Веспасиан заменил три тысячи уничтоженных документов их копиями.¹⁹ Сомнения Меринга в том, что Веспасиан был способен восстановить документы, подтверждающие привилегии людей, против которых он в этот момент вел дорогостоящую войну,²⁰ как представляется, безосновательны — на них можно возразить, что именно так и должен был бы поступить Веспасиан, чтобы подчеркнуть безнравственность евреев, затеявших войну против своих благодетелей. В целом, следует

¹⁷ Ср. Moehring, “The *Acta Pro iudeis*”, 16: “Если он действительно включил поддельные документы, то только показал этим, насколько хорошо он усвоил приемы своей языческой аудитории”.

¹⁸ Другую оценку соотношения истины и вымысла в “Иудейской войне” и в “Жизнеописании” см., например, в M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, 1961). Хенгель вслед за Лакером (R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, 1920) считает, что “Жизнеописание” содержит более правдивый отчет о том, что произошло в Галилее, нежели “Иудейская война”, где Иосиф повысил свой ранг из тщеславия.

¹⁹ Suetonius, *Vespasianus*, 8.5.

²⁰ Moehring, “The *Acta Pro iudeis*”, 151.

С другой стороны, я не склонна относиться как к пустому блефу к предложению Иосифа Флавия сличить то, что он цитирует, с подлинными документами на Капитолии:

έπει δέ πολλοί δια την προς ημάς δυσμένειαν ἀπιστοῦσι τοις υπό Περσών και Μακεδόνων ἀναγεγραμμένοις* περὶ ημών τφ μη και ταυτα πανταχου μηδ' ἐν τοις δημοσίοις ἀποκεισθαι τόποις, ἀλλα παρ' ήμίν τε αύτοίς και τισιν ἀλλοις των βαρβάρων, προς δέ τα υπό Ῥωμαίων δόγματα ούκ ἔστιν ἀντειπείν (ἐν τε γαρ δημοσίοις ἀνάκειται τόποις των πόλεων και ετι νυν ἐν τφ Καπετωλίφ χαλκαις στήλαις ἐγγέγραπται ου μην αλλά και Καίσαρ Ιούλιος τοις ἐν Αλεξάνδρειά Τουδαίοις ποιήσας χαλκην στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Αλεξανδρέων πολιταί εισιν), ἐκ τούτων ποίησομαι και την ἀπόδειξιν.¹⁶

“Так как многие из нерасположения к нам не доверяют тому, что написано о нас персидскими и македонскими авторами, которое к тому же не находятся повсюду и не выставлено в общественных местах, но имеются только у нас и у некоторых других варварских народов, тогда как сообщения римлян неоспоримы (дело в том, что все эти данные записаны в городских архивах и на Капитолии до сих пор находятся вырезанными на бронзовых таблицах, подобно тому как Юлий Цезарь, сделав Александрийских “иудеев полноправными гражданами, объявил о том, распорядившись воздвигнуть бронзовую колонну в Александрии с соответствующей надписью), — из этих документов я извлеку доказательство своих утверждений”.

(Перевод Г. Г Генкеля
с незначительной правкой)

Если целью Иосифа было вызвать уважение к евреям среди образованных кругов греко-римского общества, то какой смысл ему было утверждать то, что легко могло быть

*AJ 14.187 сл.; ср. AJ 14.265-267.

До недавней поры было принято считать, что эти документы, а в особенности те, которые связаны с именем Юлия Цезаря,²⁶ могут рассматриваться как еврейская *Magna Carta*,²⁷ которая гарантировала еврейскому населению привилегии на всей территории Римской империи.²⁸ Исследования последнего времени показали, однако, что есть серьезные основания сомневаться в повсеместном действии этих привилегий и рассматривать их как универсальное определение еврейских религиозных свобод.²⁹

В 12 г. до Р.Х. Август издал эдикт, важный для евреев, живущих в провинции Азии.³⁰ Этот документ давал право евреям жить в соответствии с их законами, как то было при первосвященнике Гиркане, гарантировал беспрепятственную отсылку храмового налога (священных денег) в Иерусалим, разрешал не участвовать в судебных заседаниях по субботам и накануне суббот с девятого часа, а также приравнивал кражу священных книг и священных денег из синагог к святотатству.

Документ был помещен в храме, посвященном Августу Сообществом провинции Азии (*κοινόν τη? Ασίας*). Несмотря на то, что постановление Августа распространялось на всю территорию провинции, те же самые привилегии были повторно гарантированы римскими властями в различных документах, изданных в различных азиатских городах. Это оставляет впечатление, что постановление не всегда должным образом выполнялось, или что ввиду напряженных отношений евреев и греков в некоторых городах требовались дополнительные гарантии прав евреев. Каждый раз обновление привилегий было результатом вмешательства лиц, обладающих определенной значимостью в римских глазах, — “каждая пачка документов

²⁶АЛ4.185-267.

²⁷ Это ставшее популярным сравнение впервые предложил Низе: B.Niese, “Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archaeol. B. XIII.XIV.XVГ, *Hermes* 2 (1876), 488.

²⁸См., например, Juster, *Les Juifs*, 217; Rabello, “The Legal Condition”, 692; Smalwood, *The Jews under Roman Rule*, 124 слл.

²⁹Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109 сл. и вслед за ней Trebilco, *Jewish Communities*, 10.

³⁰ AJ 16.162-165.

согласиться с тем, что каждый из приведенных Иосифом Флавием документов следует рассматривать и оценивать отдельно и что даже если Иосиф фальсифицировал часть документов (или что-то в них), то в своих основных чертах они соответствуют природе римско-еврейских отношений, существовавших в тот период, когда, по утверждению Иосифа они были созданы, и посвящены темам, которые для еврейских общин в Малой Азии были поистине животрепещущими.²¹

Целью документов, собранных Иосифом и представленных несколько беспорядочным образом, было показать, что римские власти гарантировали определенные права и привилегии иудейским общинам в различных регионах Азии и что местные власти послушно выполняли римскую волю.²² Так, например, пергамский декрет, датируемый временем Антиоха VII или Антиоха IX, заверяет, что пергамцы сделают для евреев все, что возможно, в соответствии с постановлением римского сената.²³ В Сардах евреям было разрешено иметь автономное правосудие, построить синагогу, а городским властям вменялось в обязанность позаботиться о снабжении их провизией в соответствии с диетическими религиозными требованиями.²⁴ Галикарнасский декрет, “следуя примеру римлян”, разрешал евреям жить в соответствии с их законом и строить синагоги на берегу, тем же, кто попытался бы этому воспротивиться, декрет грозил штрафом.²⁵

²¹ Ср. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 263 сл.

²² См. обсуждение документов в Juster, *Les Juifs*, I, 132-158 и в A. M.Rabello, “The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire”, *ANRWII*, 13 (1980), 682-685. Рабелло следует классификации документов, предложенной Жюстером, и видит свою цель в приведение исследования Жюстера в соответствие с современным состоянием вопроса. Полезная классификация документов и критическое рассмотрение традиционного подхода к ним содержатся в Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109-123.

²³ *AJ* 14.247-255. Текст Пергамского декрета включает в себя часть римского *senatus consultum*, который, возможно, вставили по ошибке, см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 18; T. Rajak, “Roman Intervention in a Seleucid Siege of Jerusalem?”, *GRBS*22 (1981), 65—81.

²⁴ *AJ* 14.235; 261.

²⁵ *AJ* 14.256-258.

что, собирая документы, которые должны были продемонстрировать римскую поддержку, он неизбежно усиливал момент противостояния евреев и язычников, поскольку документы издавались тогда, когда возникали конфликтные ситуации и евреи этой поддержки искали. Долгие периоды мирного co-существования не оставили после себя документов того типа, который был нужен Иосифу.³⁸

В Деяниях Апостолов Лука показывает, что Павел всегда начинал проповедовать в иудейских синагогах, даже после того, как объявил своей целью миссию к язычникам.³⁹ Это означает, что во всех местах, где Павел останавливался, существовали иудейские общины. Посмотрим на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о евреях в городах Малой Азии (римские провинции Азия и Галатия), упомянутых в Деяниях.

2. Эфес

Согласно Иосифу Флавию, евреи получили права гражданства (*πολιτεία*) в Эфесе при Антиохе II Теосе.⁴⁰ Среди процитированных Иосифом Флавием документов, гарантирующих или подтверждающих права евреев, некоторое количество связано с Эфесом. Они касаются, прежде всего, военной службы, которая в связи со строгими диетическими законами иудаизма и запретом работать в субботу была поистине серьезной проблемой для евреев.⁴¹ После реформ Мария обязательная

мике, которая часто была интенсивной и яростной. Не удивительно, что он часто переоценивает уважение к евреям, преувеличивает размеры помощи и ничего не говорит о том времени, когда Рим отказал им в поддержке”.

³⁸ Trebilco, *Jewish Communities*, 11. Так, например, Иосиф приводит проеврейский эдикт Клавдия, ни словом не обмолвившись о его антиеврейских действиях, см. с. 283 слл.

³⁹ Ср. Деян 13:46 и Деян 14:1; 17:1; 17:10; 17:17 или 18:6 и 18:19.

⁴⁰ МУ 12.125; с. App. 2.0 понимании *πολιτεία* здесь в значении “гражданство” см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,129 ел., прим. 15 (Ссылками на более подробные исследования последнего времени).

⁴¹ При Селевкидах евреи служили в наемных войсках, но в отдельных подразделениях (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 127, прим. 23).

являлась частью обмена бенефициями”, что соответствовало римской практике давать привилегии в знак уважения и признания заслуг отдельных индивидуумов”.³¹

Только Клавдий по просьбе “дорогих друзей” Агриппы I и Ирода из Халкиды впервые, наконец, издал в 41—42 г. общее постановление,³² разрешающее евреям по всей Римской империи (*ἐν πάσῃ τῇ υπό Ρωμαίοι? ἥγεμονί*) беспрепятственно соблюдать свои обычаи.³³ Тем не менее политика по отношению к евреям не была проработана в деталях. Как отмечает Раджак, “Клавдий выразил свое доброжелательное отношение к отправлению иудейского культа и дал греческим городам образец, которому они должны были следовать, но и только”.³⁴

В целом, процитированные Иосифом Флавием документы оставляют впечатление, что в ряде городов Азии привилегии и права евреев вызывали недовольство местного населения и что при обращении к римской власти евреи всегда находили поддержку.³⁵ Для того, чтобы картина оказалась более сбалансированной, следует постоянно помнить об апологетических целях Иосифа Флавия³⁶ и о том, что скорее всего он отбирал те документы, которые его целям соответствовали, опуская те, что шли с ними в разрез.³⁷ Не вызывает также сомнения и то,

³¹ Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 116.

Письмо, написанное Тиберием, после смерти Сеяна, в котором он подтверждает права евреев (*Philo, Legatio*, 161), хотя и было адресовано губернаторам всех провинций, представляло собой не общий эдикт, а официальную инструкцию.

³³ AJ 19.288. Об эдикте Клавдия и его ограничениях см. Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 115 сл., а также Trebilco, *Jewish Communities*, 10, который полностью принимает ее интерпретацию.

³⁴ Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 115; о политике Клавдия по отношению к евреям см. подробнее с. 282 слл.

³⁵ Stem, “The Jewish People”, 145.

³⁶ Moehring, “The *Acta Pro Iudeis*”, 156 сл. Меринг особенно подчеркивает апологетический момент в писаниях Иосифа, настаивая на том, что в представленном им корпусе документов “следует в первую очередь и прежде всего видеть часть апологетической схемы”.

³⁷ Rabello, “The Legal Conditions”, 682 сл. Ср. также Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 120 слл., где эта коллекция документов рассматривается в свете политической борьбы Иосифа Флавия после разрушения Иерусалимского Храма: “Декреты были оружием в поле-

συνεχώρησε, δεδόχθαι τη βουλή καί τό δήμω, τον πράγματος· Ῥωμαίοις ἀνήκοντος, μηδένα κωλύεσθαι παρατηρενν την των σαββάτων ημέραν μηδέ πράσσεσθαι ἐπιτίμιον, ἐπιτειράφΟαῖ δ' αὐτοίς πάντα ποιενν κατά τούς Ιδίους αύτών νόμους.

“Постановление эфесян. ... Народное собрание постановило.... Ввиду того, что иудейские жители города обратились к проконсулу Марку Юнию сыну Понтия Бруту с просьбой разрешить им отправление суббот и беспрепятственное богослужение сообразно их установлениям, и ввиду того, что он согласился на их просьбу, совет и народное собрание, в солидарности с римскими интересами, сим постановили, чтобы никто не смел препятствовать иудеям справлять субботы, чтобы они за это не подвергались никакому взысканию, а, напротив, чтобы им было разрешено руководствоваться во всем их собственными законоположениями”.

(Перевод Г. Г. Генкеля,
с незначительными поправками).

Другой юридический вопрос, поднимавшийся в связи с Эфесом, как явствует из литературных источников, — это выплата храмового налога. В связи с этим основной заботой евреев было обеспечить доставку денег в Иерусалим. Для достижения этой цели им была необходима практическая помощь властей, например, в охране транспорта. Помимо этого нужно было получить особое право (*privilegium*) на вывоз драгоценных металлов, поскольку экспорт золота и серебра из провинции мог в некоторых случаях быть запрещен римским сенатом или наместником провинции. В период гражданских беспорядков и экономического кризиса I в. до Р.Х., вызванных войнами против Сертория, Митридата и пиратов, римский сенат издал ряд *senatus consulta* (последний раз в 63 г.), запрещающих вывоз золота и серебра из Италии. Цицерон несколько раз ссылается на эти постановления в своей защите Флакка, который в 62 г., будучи наместником Азии, издал эдикт, запрещающий вывоз золота из этой провинции.⁴⁶ В соответствии со своим запретом

⁴⁶ Cicero, *Pro Flacco* 28.67

воинская повинность была отменена, и евреям, обладавшим римским гражданством, беспокоиться на этот счет больше не приходилось. Но в кризисные периоды римляне практиковали обязательный призыв для граждан, и евреи оказывались в очень сложном положении. Так, например, в 49 г. до Р.Х. Луцию Лентулу Крусу, одному из консолов этого года, было поручено набрать два легиона в провинции Азия. Он издал указ, освобождающий евреев с правами римского гражданства от призыва.⁴² Об этом решении упоминает также Тит Ампий Бальб, *legatus pro praetore*, в письме, адресованном “магистратам, совету и людям Эфеса”. Он утверждает, что освобождение евреев в Азии от воинского призыва было дано в результате его обращения к консулу и что позднее он добился того же решения от пропретора Гая Фанния и проквестора Луция Антония.⁴³

Эта привилегия была по просьбе Гиркана подтверждена в 43 г. до Р. Х. наместником Сирии Публием Корнелием Долабеллой, бывшим короткое время наместником Азии.⁴⁴ Помимо освобождения от воинской повинности в том же самом декрете евреям были гарантированы права следовать своим отеческим обычаям (*χρήσθαι τοι? πάτριοι? έθισμοι?*), собираться вместе для исполнения религиозных церемоний и делать приношения для своих жертв. Аналогичные привилегии были подтверждены годом спустя Марком Юнием Брутом:⁴⁵

Ψήφισμα Ἐφεσίων. ... εδοξε τω δῆμφ ... ἐπει ἐντυχόντων των ἐν τῇ πόλει Ἰουδαίων Μάρκω Τουνίφ Ποντίου υἱῷ Βρούτῳ ἀνθυπάκρῳ, δπω? δγωσι τα σάββατα καὶ πάντα ποιώσι κατά τα πάτρια αυτόν έθη μηδενό? αύτοίς■ ἐμποδών γινομένου, ὁ στρατηγό?

⁴² AJ 14.228-229; 234; 237-240.

⁴³ AJ 14.230. Похоже, освобождение распространялось на территорию всей провинции Азии, ср. решение, принятое, на Делосе {AJ 14.231—232), который, возможно, в этот период входил в Азию (см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 127, прим. 24).

⁴⁴ AJ 14.223-227.

⁴⁵ AJ 14.262—264. Имя в § 263 искажено, но обычно считается, что привилегии были гарантированы знаменитым Марком Брутом; см. Juster, *Les Juifs*, 148 сл., прим. 12; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 22; Stem “The Jewish Diaspora”, 144.

ние, чтобы была обеспечена безопасность храмовому налогу, но и сообщается, что тот, кто попытается украсть эти священные деньги, будет приравнен к грабителю языческих храмов.⁴⁹ Второе исходит от проконсула Юлия Антония и вызвано обращением к нему евреев Азии в тот момент, когда он занимался судебными тяжбами в Эфесе. Среди других привилегий, гарантированных евреям Августом и Агриппой, он подтвердил также их право отправлять храмовый налог в Иерусалим под охраной и беспрепятственно.⁵⁰

Эпиграфические свидетельства о еврейской общине в Эфесе весьма немногочисленны, особенно на фоне более пяти тысяч надписей из Эфеса, известных в настоящее время.⁵¹ Это объясняется тем, что в части города, где мог бы находиться еврейский квартал, раскопки не производились. В одной фрагментарной надписи с плохо определяемой датой⁵² упоминаются официальные лица общины — ἀρχισυνάγοοι,⁵³ πρεσβύτεροι (“пресвитеры”, “старейшины”).⁵⁴

В Эфесе также была найдена интересная надпись на надгробии, поставленном главному врачу (арχιατρό?) эфесскими евреями.⁵⁵ Всего в эпиграфических источниках упомянуто

⁴⁹ AJ 16.167–168.

⁵⁰ AJ 16.172—173.

⁵¹ См. обзор свидетельств в G.H.R. Horsley, “The Inscriptions of Ephesus and the New Testament”, NT34:2 (1992), 121—127.

⁵² H. Engelmann, D. Knibbe, “Aus ephesischen Skizzenbüchern”, JÖAI 52 (1978–1980), 50, № 94 = IEph IV 1251.

⁵³ О значении должности см. с. 308.

⁵⁴ Это слово использовалось и как название должности, и как обозначение возраста. Об использовании его для обозначения должности в еврейских общинах см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 102 и прим. 55. Пресвитеры были также среди должностных лиц в фиасах Бога Высочайшего в Танаисе, см. с. 206. О новозаветном употреблении см. Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 212, прим. 43.

⁵⁵ IBM III,2 67 = С/ЛІ 745 = IEph 1677, форма в IEph — ἀρχιατροῦ, а в IBM, CIJ — ἀρχειάτρου. Надо отметить, что путаница с акцентуацией в этом слове зашла так далеко, что иногда в одной и той же статье оно пишется с разными ударениями. Вопрос этот был предметом рассмотрения Геродиана, грамматика II в. по Р.Х., он решил его в пользу акцентирования последнего слога (см. V. Nutton, “Architri and the Medical Profession”, PBSR 45 (1977), 191, прим. 4).

он конфисковал подготовленные для отправки в Иерусалим средства и поместил их в aerarium.⁴⁷ Возможно, тот факт, что у нас имеется серия документов, касающихся храмового надога, именно из Эфеса, объясняется тем, что начиная со времени Августа, Эфес стал столицей провинции, и из него решения направлялись в другие азиатские города. Но нельзя также исключить и того, что именно в Эфесе происходили столкновения евреев и местных язычников по вопросу о налоге. Можно предположить, что последние пытались наложить руку на храмовые деньги, которые аккумулировались в Эфесе как в столице перед отправкой в Иерусалим. Филон в “Посольстве к Гаю”, 315 цитирует письмо Гая Норбана Флакка, проконсула Азии, к магистратам Эфеса, в котором тот ссылается на письмо Августа: “Цезарь написал мне, что исконным обычаем евреев повсюду, где бы они не жили, является собираться и давать деньги для отправки в Иерусалим. Он не хочет, чтобы им в этом препятствовали. Я пишу вам поэтому, чтобы вы знали, что таковы его распоряжения”⁴⁸.

Иосиф Флавий приводит два письма к эфесянам. В первом, написанном Марком Агриппой, не только выражается пожела-

⁴⁷ См. подробнее А. J. Marshall “Flaccus and the Jews of Asia (Cicero *Pro Flacco* 28.67—69)”, *Phoenix*, 29:2 (1975), 139—154, где отстаивается тезис, что Флакк в своих действиях руководствовался не антиеврейскими чувствами, а чисто экономическими соображениями. Маршалл также высказывает предположение, что поскольку у нас нет прямых свидетельств о том, что для евреев было сделано исключение в 64 г., когда были распущены все collegia (впрочем, не вполне ясно, действовал ли этот запрет за пределами Рима), “теоретически евреи могли потерять свое право иметь общий фонд, а вместе с этим и право отправлять платежи в Иерусалим” (149 сл.). Довод Смоллвуд (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 134), что исключение для еврейских общин должно было быть сделано, поскольку речь Цицерона предполагает официальный статус еврейских общин, меня не убеждает. Их официальный статус, вполне возможно, не был формально определен, что давало основания римским властям смотреть сквозь пальцы на существование общин и использовать запрет, когда это было удобно.

⁴⁸ См. комментарии к этому письму в *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, ed. with an introduction, translation and commentary by Е.М. Smallwood (Leiden, 1961), 309 сл.

Другая еврейская эпитафия датируется концом II в. по Р.Х. Первые издатели читали ее следующим образом: τό μνημεῖον ἔστι Μαρμουσίου Ταίρεος. Ζή. Κήδονται οἱ Ιουδαῖοι (“Это гробница Мар Моисея сына Пара. Он закончил жизнь. Позаботились [о гробнице] евреи”).⁵⁹ Робер предложил более правдоподобную интерпретацию имени покойного: Μ(�ρκο?) Α<ύ>ρ(ήλιος) Μουσαίο? (последняя часть — помен) и считает, что ΙΑΙΡΕΟΣ = Ιερέω? (“священник”).⁶⁰

Возможно, из Эфеса происходит также сердолик с магической надписью по-гречески на одной стороне и еврейскими словами на другой.⁶¹

Археологические свидетельства о евреях в Эфесе так же немногочисленны, как и эпиграфические. Они включают четыре светильника с изображением меноры, сосуд, на котором изображена менора, этрог, лулаб и шофар, а также менору, вырезанную на ступени перед Библиотекой Цельса.⁶²

3. Милет

Иосиф Флавий цитирует только один документ, касающийся милетских евреев. Он датируется, возможно, временем Юлия Цезаря и написан проконсулом, чье имя дано в испорченной форме: Публий Сервилий Гальба, сын Публия. Имя, которое должно здесь стоять с большой долей вероятности, — это Публий Сервилий Исаврик, который был проконсулом с 46 по 44 гг. до Р.Х.⁶³ Письмо было написано в ответ на жалобу евреев из Милета, представленную в судебное заседание, которое осуществлял римский проконсул в Траллах. Евреи жаловались на то, что милетцы, невзирая на ясно выраженную волю римлян, нападают на них, препятствуют им соблюдать субботы

⁵⁹ШШ.2, 676= С/Л1746.

⁶⁰ L. Robert, *Hellenica XI—XII* (1960), 381—384. Чтение Робера принято в *IEph* 1676.

⁶¹ J.Keil, “Einrätselhaftes Amulett”, *JÖAO* 32 (1940), Hauptblatt, col. 79-84 (fig. 42).

⁶² O. E A. Meinardus, “The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse”, *BA* 37 (1974), 71.

⁶³Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 117, прим. 2,3.

только два, возможно, три врача-еврея, второй в эпитафии из Венозы, третий в эпитафии из Рима.⁵⁶ Сама по себе должность главного врача хорошо известна и из эпиграфики, и из юридических источников.⁵⁷ Впервые слово засвидетельствовано в эллинистический период, когда такой титул носил личный врач правителя. В римское время так называли или врача, работавшего в императорском дворце, или врача, нанятого муниципальными властями. До начала 40-х годов II в. по Р.Х. города имели право нанимать любое количество врачей, которые получали привилегии, связанные с должностью *арχιατρός*. В соответствии с эдиктом Антонина Пия, обращенного к *коинов τῆς Ασίας*^{*}, количество врачей, которых город имел право нанимать с освобождением от налогов и другими привилегиями, стало лимитироваться: три для малых городов, семь для городов с общинами римских граждан (*conventus*) и десять для метрополий. После этого эдикта постепенно образовалась двухклассная система, в соответствии с которой одни врачи обладали привилегиями, а другие нет, и в это время термин *арχιατρός* мог означать освобожденного от налогов, нанятого городскими властями врача.⁵⁸

⁵⁶ СЛ 600 - Noy, JWE1, 76. Третий, римский, случай (СЛ 5* = Noy, JWE 2, 341) Фрей считал сомнительным из-за слишком хорошего для еврейского саркофага качества надписи; ср., однако, комментарий Ноя, который склонен, хотя и с некоторыми оговорками, считать надпись еврейской.

⁵⁷ См. подробный разбор термина в Nutton, “*Archiatri*”, 191—226 и список надписей, папирусов и монет на с. 218—226; ср. также *NewDocs 2* (1982), 1025⁺ и Noy, JWE 1, 76.

⁵⁸ Nutton, “*Archiatri*”, сл., 215. Однако различие между врачами с иммунитетом от налогов (*арχιατρόι*) и без такового (*ιατροί*) не было абсолютным; система развивалась постепенно и не повсюду одновременно, поскольку нам известно, по крайней мере, два случая, когда освобожденных от налогов врачей называли *ιατροί*. (Nutton, “*Archiatri*”, 201 сл.). Ср. также важную дискуссию в *NewDocs 2*, 18 сл., где Хорсли напоминает о свойственной койне тенденции добавлять к титулам приставку *άρχι-* для придания им более помпезного звучания. О христианском употреблении термина, который метафорически применялся ко Христу, см. Nutton, “*Archiatri*”, 197, прим. 40; Horsley, *NewDocs 2*, 17 сл.

решение в пользу христианского происхождения надписи было вызвано двумя соображениями: во-первых, тем, что надпись была помещена на заметном месте⁶⁹ и текст ее был воспроизведен повторно, а во-вторых, тем, что еврейская община в Милете была немногочисленна.

Второй аргумент следует отбросить сразу же, поскольку у нас нет никаких данных о величине еврейской общины в Милете в это время. Первый же аргумент заслуживает серьезного внимания. Из общих соображений представляется маловероятным, чтобы в христианском Милете византийского периода еврейская община была влиятельной. С другой стороны, хотя почитание архангелов и было популярно среди христиан Малой Азии, откровенно магический, неортодоксальный характер надписи, расположенной на таком видном месте, не может не удивлять. В целом, если надпись и была сделана Христианами, она несет следы большего, чем обычно, еврейского влияния, даже учитывая, как много христианами было заимствовано из иудаизма.

Среди еврейских эпитафий в Афинах, одна принадлежит некой Марте, дочери Никия из Милета. Эпитафия датируется I в. по Р.Х.⁷⁰ В начале XX в. немецкие археологи раскопали в Милете здание, которое они идентифицировали как синагогу.⁷¹ Здание перестраивалось дважды или трижды, самый ранний слой относится к III в. или началу IV в. Комплекс не был раскрыт до конца, и первоначальная идентификация весьма сомнительна. Как отметил Кробель, “в действительности многое восстанавливалось по догадке, и никаких еврейских памятников в районе постройки найдено не было”⁷².

бодрствовал страж” и обычную для Септуагинты формулу: πόντε? οι κατοικουντε? (Deissmann, *Light*, 458, прим. 3).

⁶⁹ Я очень признательна Д. Фейсселу, который имел возможность осмотреть надпись и в разговоре со мной подтвердил, что она была расположена на центральном месте.

⁷⁰ CIL I², *Prolegomenon*, 715g.

⁷¹ A. von Gerkan, *Synagogue in Milet* (1921). Идентификация была принята многими, см. ссылки на лит. в А. Т. Kraabel, “The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”, *A NR W11* 19,1,489.

⁷²Kraabel, “The Diaspora Synagogue”, 489.

и выполнять свои отеческие обряды или управляться со своими запасами (*τού? καρπού? μεταχειρίζεσθαι*)⁶⁴ в соответствии со своими обычаями. Заслушав дело, проконсул принял решение в пользу евреев, и к мильтским властям было отправлено письмо с сообщением об этом.⁶⁵

Единственная, безусловно, еврейская надпись из Мильты датируется римским временем. Она была найдена среди других надписей, резервировавших места в театре.⁶⁶

На внешней стене того же самого театра в северо-западном углу была найдена надпись ранневизантийского времени с обращением к архангелам хранить город и его обитателей: *'Αρχάγγελοι, φυλάσσεται (= фυλάσσετε) ή πόλι? Μιλησίων καὶ πάντε? οἱ κατ[οικοῦντε?].*⁶⁷ В другой части театра был найден еще один фрагмент. Надпись состояла из общего обращения к архангелам, семи изображений символов архангелов и семи овалов (сохранились лишь пять с половиной) с вписанными в них магическими именами, состоящими из семи гласных, идущих в алфавитном порядке: αεηουω, εηιουωα и т.д. Кроме того, к каждому архангелу было сделано отдельное обращение, призывающее хранить город и горожан. Дейссманн считал надпись почти наверняка христианской. Он полагал, что она была сделана в тот период, когда театр был превращен в цитадель, и что авторами ее были стражники, которые считали молитву в форме защитного заклятия особенно действенной. Дейссманн признавал, однако, что сама по себе надпись вполне могла бы быть еврейской. Он также отметил, что молитва к архангелам демонстрирует знакомство с Септуагинтой.⁶⁸ Его

⁶⁴ Значение *карпоί* не вполне ясно. Речь может идти о продовольствии, но также и о денежных сборах, включая храмовый налог. Сафрай (S. Safray, “Relations between the Diaspora and the Land of Israel”, *The Jewish People in the First Century*, 201 сл.) и Данн (J.D.G. Dunn, “The Incident at Antioch”, *JSNT* 18 (1983), 15) считают, что имеется в виду десятина; Сандерс (E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishna* (London, 1990), 296 сл.) склоняется в сторону продовольствия.

⁶⁵ *AJ* 4. 244-246.

⁶⁶ Надпись подробно обсуждается на с. 109 сл.

⁶⁷ Deissmann, *Light*, 453—460.

⁶⁸ Ср. Пс 126(127): 1: *έάν μη κύριο? φυλάξῃ πόλιν, εῖ? μάτην ἡγρύπνησεν ὁ φυλάσσων* (“если Господь не охранит город, напрасно

цы так скорбели по этому поводу, что родилась поговорка “плакать как при Аннаке” (то ἐπί Αννακοῦ κλαύσειν). Предсказанное свершилось во время Девкалиона (Стефан не упоминает, сколько времени прошло между Аннаком и Девкалионом). После потопа земля была заселена заново с помощью Прометея и Афины, которые по повелению Зевса сделали изображения (εἰκόνες) из грязи. Отсюда и происходит название города Τκόνιον.⁷⁸

Зенобий (II в. по РХ.) знает два значения пословицы об Наннаке, которую он дает в сжатой форме (τα Νανάκου) она может относиться к вещам (людям), поражающим своей древностью (ἐπ' θαυμαζομένων ἐπί παλαιότητι), или к тем, кто много скрబел. В сущности, речь идет о двух разных пословицах, которые, хотя и связаны с одной и той же легендой, высвечивают ее разные стороны. Со ссылкой на Гермогена, Зенобий рассказывает о Наннаке, подчеркивая, что он жил еще до Девкалиона (ср. “допотопные времена”), что тот предсказал потоп и что за этим последовали горестные слезы. Затем он цитирует вторую пословицу со ссылкой на Герода (*Мимиямбы*, 3.1): “Даже если ты заплачешь, как в истории Наннака” (καὶ τα Νανάκου κλαύσῃ).⁷⁹

Суда также упоминает, что Наннак жил до Девкалиона, и рассказывает о предсказании, но пословица цитируется в форме ἀπό Νανάκου с объяснением ἐπὶ τῶν πάνυ ἀρχαίων (“которая относится к тем, кто жил очень давно”).⁸⁰

Сопоставление имени Аннак (т.е. той формы имени, которую приводит Стефан Византийский) с библейским Енохом породило теорию о том, что легенда о фригийском царе является переработкой библейской истории, с которой местных жителей познакомили поселившиеся во Фригии евреи. Однако

⁷⁸ Steph. Byz. s.v. Τκόνιον (= *FGrHist* III, C 800, Fr. 3).

⁷⁹ Zenobius, *Cent*, 6.10 (Leutsch, Schneidewin). У Герода глагол стоит в первом лице и в действительном залоге.

⁸⁰ *Suda*, s.v. Νάννακος (ed. A. Adler, III, 435). Замечание Штерна (*GLAJJ* I, 452), что *Суда* приводит ту же самую пословицу, что и во фрагменте Гермогена у Зенобия, не совсем точно: хотя *Суда* и знает о предсказании потопа и последовавшем оплакивании судьбы, тот вариант пословицы про Наннака, который он приводит, этих деталей не учитывает.

4. Антиохия Писидийская

Была найдена лишь одна еврейская надпись, которая могла относиться к Антиохии Писидийской. Это стихотворная эпитафия некой антиохиянки по имени Дебора, датирующаяся II—III вв. по Р.Х. Эпитафия была найдена в Аполлонии во Фригии. Она начинается следующим образом: [κλειη? Αντιόχισσα πάτρη?, γονέων πολυτείμων, ουνομα Δεββώρα⁷³ — “антиохиянка по своей знаменитой родине, от родителей, удостоенных многих почестей, именем Дебора”.⁷⁴ Рамзи и многие другие не сомневались, что под Антиохией подразумевается соседняя, писидийская (*Colonia Caesareia Antiocheia*). Однако эта интерпретация лишь одна из четырех возможных. Подобный тип эпитафий (метрических с указанием места рождения и места погребения), как правило, строится на контрасте, и типичным для него является указание на отдаленное место рождения.⁷⁵ С этой точки зрения, Антиохия на Меандре в Карии⁷⁶ или сирийская Антиохия⁷⁷ подходят больше.

S. Иконий

У Стефана Византийского под словом Ἰκόνιον рассказана следующая история. Царь Фригии Аннак (во всех других источниках его имя Наннак), который прожил более 300 лет, получил оракул, что после его смерти все люди умрут. Фригий-

⁷³ MAMA IV 202; в BCH17 (1983), 257, № 37 и CIJ11772 текст приводится с ошибками.

⁷⁴ Перевод следует пониманию синтаксической связи, предложеной Робером (L. Robert, *Noms indigènes* (Paris, 1963), 401, прим. 3). Рамзи (Ramsay, *The Cities of St.Paul* (1907), 256 сл.) принимает иную интерпретацию; см. также CIJII 772 и Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1,32.

⁷⁵ MAMA VII (1956), X, прим. 1.

⁷⁶ Ibid; см. также B. M. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford, 1967), 128; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 32.

⁷⁷ Mitchell, *Anatolia*, II, 8 сл., прим. 60. Митчелл полагает, что семитское имя покойной более характерно для Сирии и напоминает о том, что в Афинах известны несколько человек с семитскими именами из сирийской Антиохии.

Глава 9

МАКЕДОНИЯ И АХЕЯ

Первым литературным источником, из которого нам известно о существовании иудейских общин в Македонии и Греции, является “Посольство к Гаю” Филона Александрийского, в котором он цитирует письмо Агриппы I к Калигуле. В этом письме среди районов с еврейским населением названы Фессалия, Беотия, Македония. Этолия, Аттика, Аргос, Коринф, а также “лучшие и значительные части Пелопоннеса” (*τα πλεῖστα καὶ ἄριστα Πελοποννήσου*).¹

Самое раннее эпиграфическое свидетельство датируется первой половиной III в. до Р.Х. и представляет собой манумиссию из святилища Амфиарая вблизи Оропа. На волю отпускается раб-еврей Мосх сын Мосхиона (*Μόσχος Μοσχίωνος Ἰουδαίος*). Любопытно, что стела, на которой написан текст манумиссии, была поставлена вольноотпущенником-евреем по полученному им во сне распоряжению двух языческих божеств, Амфиарая и Гигии (*ἐνύπνιον ἰδόν προστάξαντος τοῦ θεού Ἀμφιαράου καὶ τῆς Ὑγιείας*).² От II в. до Р. Х. сохранилось еще три еврейские манумиссии из Дельфов, причем в двух случаях на свободу отпускаются евреи (в одной манумиссии мужского, а в другой женского пола), а в третьей евреем является хозяин раба.³ Форма манумиссий (продажа рабов Аполлону) традиционна для Дельфов.

¹ Philo, *Legatio*, 281.

² CIJ I², *Prolegomenon*, 711b; см. D. M. Lewis, “The First Greek Jew”, *JSS* 2 (1957), 264-266.

³ CIJ I², 709, 710, 711. В № 710 раб, получающий свободу через фиктивную продажу Аполлону, описан как *σώμα ἀνδρευον φ δνομα* *Ἰουδαίος*, *τδ γένος Ἰουδαίον* — “мужчина по имени *Ioudaios* (Еврей), еврей по национальности”. Нет необходимости понимать *Ἰουδαίος* как *Ἰούδας* (Иуда), как предлагается в Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 65; см. № 711, в которой человек по имени *Ἰουδαίος*

то, что пословица известна Героду в III в. до Р.Х. в форме, которая подразумевает знание легенды о потопе, показывает, что легенда существовала еще до появления евреев во Фригии.⁸¹ Похоже, фригийская легенда на очень ранней стадии была соединена с греческим мифом о Девкалионе, и тогда же был определен порядок событий (сначала Наннак и предсказание, затем Девкалион и выполнение этого предсказания). Однако нельзя исключить и того, что исходная пословица претерпела изменение под влиянием библейской истории и стала связываться с Енохом, хотя это, в целом, представляется сомнительным.⁸²

⁸¹ Trebilco, *Jewish Communities*, 88 сл.

⁸² Stem, *GLAJJ I*, LXXIV, 452 сл. = Штерн, *ГРАЕИ*, 453 (Гермоген); ср. также Trebilco, *Jewish Comunities*, 86—99 о фригийских легендах о потопе и о монетах с изображением Ноева ковчега из Апамеи; иного мнения придерживался Шюрер (“нет сомнения в еврейском происхождении легенд”), см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,30 с критической ремаркой английских редакторов по поводу позиции Шюрера; перечень тех, кто поддерживает еврейскую интерпретацию, см. у Требилко (*pp. ciu*, 223, прим. 22).

ную: κύριος μεθ' ημών ("Господь с нами"), являющуюся парофразой Пс 45:8, 12.¹² Вторая находится на мраморной двери саркофага, имя покойного Вениамин (Βενιαμής), также называемый Дометай (Δομέτιος). Учитывая, что надписи были найдены на христианском кладбище и что на одной из них содержится христианская формула, нельзя исключить того, что эпитафии принадлежат иудео-христианам.

В одном из посвящений Богу Высочайшему последнее еловово ΙΟΥΕΣ большинством исследователей интерпретируется как попытка передать имя Яхве.¹⁴

Самая интересная еврейская надпись из Фессалоники была найдена в 1965 г. и издана в 1994 г.¹⁵ Она выбита на саркофаге в *tabula ansata* и датируется концом II в. или III в. (последнее более вероятно). Саркофаг принадлежит некоему Марку Аврелию, которого также называли Евтихием, и его жене Анне, которую также называли Асинкритион. Надпись гласит, что если кто-нибудь положит чье-нибудь тело в этот саркофаг, то должен будет выплатить штраф в 75000 денариев¹⁶ синагогам

¹²C// I², *Prolegomenon*, 693b; D.Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Macédoine du III^e au V^f siècle* (Athenes/Paris, 1983, *BCH, Supplement*, 8), 292.

¹³ CIJ I², *Prolegomenon*, 693c; Feissel, *Recueil*, 293.

¹⁴CIJ I², *Prolegomenon*, 693d; Schürer, *\fermes*, Millar, Goodman, 3,1, 67; о иудейском происхождении культа Бога Высочайшего см. с. 185 слл.; ср. также D. Feissel, M. Sève, "Inscriptions de Macédoine", *BCH* 112 (1988), 455 с кратким обзором интерпретаций, среди которых, наряду с иудейской, серьезного внимания заслуживает предложенная Хабихтом (Ch. Habicht, *Gnomon* (1974), 491): он считает, что буквы представляют собой аббревиатуру личного имени с не полностью написанным когноменом (Τού(λος) Εσ-).

¹⁵RM.Nigdelis, "Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki: Fragen auf Grund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit", *ZPE* 102 (1994), 297-306. Я благодарна Д. Грину, обратившему мое внимание на эту надпись.

¹⁶ Издатель считает, что размер штрафа является дополнительным аргументом в пользу более поздней датировки. В Риме во II в. штраф за осквернение гробниц был от 2500 до 5000 денариев, но в III в. из-за инфляции он колебался в пределах 12500—25000 денариев. В Фессалонике во II в. веке штраф был 5000, но в III в. 50000—100000 денариев (Nigdelis, "Synagoge(n) und Gemeinde", 299 с лит.); ср. также Noy, *JWE* 2, с. 306.

Среди наиболее важных находок следует назвать надпись из города Стобы (провинция Македония), датирующуюся концом II или скорее III в. по Р.Х. Надпись состоит из 33 строк и фиксирует дарение части дома для использования его в качестве синагоги и для других нужд общины.⁴ Раскопки показали, что на месте синагоги II—III вв. было позднее выстроено другое здание синагоги с более сложным архитектурным обликом и мозаичными полами, которое в свою очередь было разрушено в конце IV в., а на его месте построена христианская базилика.⁵

В Деяниях Лука упоминает синагоги в Филиппах,⁶ Фессалонике,⁷ Берое,⁸ Афинах⁹ и Коринфе.¹⁰

1. Фессалоника

Из Фессалоники у нас имеется несколько эпитафий. Одна из них, некоего Абрамея и его жены Теодоты, датируется концом II в. по Р.Х.¹¹ На надгробии нет никаких специфических иудейских символов, так что нельзя исключить того, что Абрамей и его жена были христианами. Две другие эпитафии, начертанные на саркофагах из палеохристианского некрополя к востоку от Фессалоники, сопровождаются изображением семисвечника. Одна из них содержит формулу, для еврейских эпитафий неизвестную, но для христианских вполне обыч-

отпускает на волю раба. Поскольку у нас нет надежных свидетельств о том, что язычники могли носить такое имя, замечание в Schürer, \fermes, Millar, Goodman, 3,1, 65 о том, что в данном случае 'Ιουδαίο? мог и не быть евреем, представляется излишне осторожным. О Ιουδαίο? в качестве личного имени см. Кгаегег, "On the Meaning", 324; ср. также с. 148.

⁴ *CIJ* I², 694; *Prolegomenon*, с. 76 след; Lifshitz, *DF*, 10; см. также важную статью Хенгеля: M. Hengel, "Die Synagogeninschrift von Stobi", *ZNW* 57 (1966), 145—183 (перепечатано в *The Synagogue*, ed. J. Gutmann).

⁵Kraabel, "The Diaspora Synagogue", 494—497.

⁶Деян 16:12—13.

⁷Деян 17:1.

⁸Деян 17:10.

⁹Деян 17:17.

¹⁰Деян 18:4,7.

¹¹ С/Л² 693.

дис,²² считает, что эта надпись увековечивает постройку синагоги благотворителем (которого он идентифицирует с софистом Сириkiem из Неаполя), но из текста однозначно не следует, что Сирикий построил синагогу (а не просто поставил плиту с надписью).²³ Текст включает формулу *Eis-* θεό?, более характерную для христианских надписей, но встречающуюся и в еврейских.²⁴

2. Бероя

Присутствие евреев в Берое зафиксировано двумя поздними эпиграфиями. Одна датируется V в. по Р.Х., рядом с надписью слева изображена менора и, возможно, лулаб, а слева некий предмет квадратной формы (развернутый свиток или ковчег Завета).²⁵ Вторая строка надписи была прочитана А. Орландосом, первым издателем надписи, а вслед за ним Робером и Лифшицем²⁶ как [Πωάννο[ν]] κέ Ἀνδρέου, но иначе Фейсселем, который считал, что здесь читается имя только одного умершего Александрийца: Τιστ? Ἀλεξανδρέου(?).²⁷ Правильность чтения имени Τιστ? сомнения не вызывает, интерпретация следующего слова не столь надежна.

à Thessalonique” *RB* 75 (1968), 368-378; ср. также J. Robert, L. Robert, R£(1969), 369; *NewDocs*, 1 (1981), 108—110. Надпись послужила талчиком для дискуссии о греческом переводе Библии, см. *NewDocs*, 1 (1981), 109.

²² S. Pelekidis, *Πεπραγμένα τον θ' διεθνούς Βυζαντιολογικό Συνεδρίου*, I (Афины, 1955), 408, табл. 84.

²³ Скептическую позицию (надпись не доказывает ни существования здания синагоги, ни самаритянской общины) см. в Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 67. Ср., однако, Lifshitz, *Prolegomenon*, 71, который считает, что тот факт, что в Фессалонике одна из городских башен называлась Πύργο? τη? Σαμαρεία? (“Самаритянская башня”), подтверждает существование самаритянской общины, память о которой сохранилась в городской топонимии.

²⁴ *NewDocs*, 1, ПО.

²⁵ *CIJ* I¹, *Prolegomenon*, 694а; Feissel, *Recueil*, 294.

²⁶ A.K.Orlandos, *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 2 (1916), 163, № 32, рис. 15 (фотография); Robert, *Hellenica*, III, 104; *CIJ* I², *Prolegomenon*, 694а. Качество фотографии в публикации Орландоса очень низкое, но даже по ней видно, что предложенное чтение ошибочно.

²⁷ Feissel, *Recueil*, 294, табл. LXV.

(ταῖς συναγωγαῖς?).¹⁷ Из множественного числа слова “синагога” следует, что в Фессалонике, по крайней мере, в III в. было несколько еврейских общин. Издатель полагал, что штраф получала та из них, которая возбуждала дело об осквернении могилы.¹⁸ Это объяснение не кажется мне убедительным. Более вероятно, что еврейское кладбище принадлежало нескольким общинам и что существовал некий общий орган для управления делами кладбища и для получения штрафов.¹⁹ Но дальше этого предположения идти мы не можем: эпитафия не дает основания решить вопрос о том, управлялись ли еврейские общины из одного общего центра или же были полностью автономны.²⁰

В Фессалонике существовала также община самаритян. Об этом свидетельствует надпись-билингва (греческий язык и две строки самаритянским письмом), датирующаяся IV—VI вв. и состоящая главным образом из библейской цитаты (Числ 6:22—27).²¹ Первый издатель надписи, Пелеки-

¹⁷ Как известно из эпиграфических свидетельств, штрафы обычно платили городу, деревне, храму или торговым организациям, а во времена императорского Рима чаще в казначейство или казну (aerarium или fiscus); в этом перечне торговые гильдии являются хорошей параллелью для синагог. В еврейских надписях в качестве получателей штрафов упоминаются κατοικία τῶν Ιουδαίων или λαός τῶν Ιουδαίων или συναγωγή; иногда штрафы получали несколько организаций одновременно, например казна и герусия или казна и иудейская община: Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde”, 304.

¹⁸Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde”, 306.

¹⁹ См. Leon, *The Jews*, 169, прим. 4: “самое большее, что можно сказать: группа общин могла управлять одним кладбищем на некоего рода кооперативной основе”, ср. M.Williams, “The Organisation of Jewish burials in Ancient Rome”, *ZPE*101 (1994), 165-182, которая считает, что в Риме еврейская община была столь велика, что это не позволяло контролировать все кладбища из одного центра, и поэтому существовало несколько погребальных консорциумов. См. также обсуждение вопроса о принадлежности еврейских кладбищ и об их управлении (на римском материале) в G. La Piana “Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire”, *HTR* 20 (1927), 363 сл.; S.W. Baron, *A Social and Religious History*, 2, 199; A. Konikoff, *Sarcophagi from the Jewish Catacombs in Rome* (Stuttgart, 1986), 34.

²⁰Cp. c. 307.

²¹CIJ I², *Prolegomenon*, 693а; Feissel, *Recueil*, 291; подробное обсуждение надписи см. в B.Lifshitz, J.Shiby, “Une synagogue samaritaine

Известные к настоящему времени еврейские эпитафии из Афин особой информативностью не отличаются. Помимо имени и иногда указания места происхождения, они, как правило, больше ничего не содержат. Тем больший интерес вызывает на этом фоне эпитафия, в которой приводится должность покойного: πρόσχολο?■³⁷ Надпись датируется II—III вв. по Р.Х., на камне выбито изображение семисвечника. Текст надписи гласит: Βενναμή? (?) πρόσχολο? Λαχάρου? .³⁸

Слово πρόσχολο? встречается крайне редко. В *LSJ* приводятся только два примера. Один раз слово было употреблено Авсонием в одной из стихотворных эпитафий, входящей в цикл “О преподавателях Бурдигалы”.³⁹ В другой раз оно встречается в одной из проповедей Августина. Л. Робер приводит пример использования Прόσχολο? в качестве личного имени афинского эфеба.⁴⁰ Это слово связывают с προσχόλιον (согласно глоссе, так называлась передняя в школе) и обычно объясняют как синоним латинского *subdoctor* (“помощник учителя”).⁴¹ Однако такое толкование, опирающееся на заглавие эпитафии Авсония, оставляет без внимания и без объяснения то противоречивое впечатление о профессиональных обязанностях πρόσχολο?, которое создается при чтении соответствующих пассажей Авсония и Августина.

³⁷ *IGW*² 10949; *CUV, Prolegomenon* 715b; Robert, *Hellenica* III (1946), 101; M. Schwabe, *Tarbitz2l* (1950), 112-123 (на иврите); Lifshitz, “Notes d’épigraphie grecque” *RB* 70 (1963), 257 сл.

³⁸ Было предложено два варианта чтения имени покойного: Βεννδάη? (Г. Клаффенбах, Л. Робер) или Βενιαμή? (М. Швабе, М.Т Мицос, Б. Лифшиц), а также два варианта соединения слов в надписи: в одном случае Λαχάρου? предлагалось понимать как патронимик, в другом — как родительный падеж, зависящий от πρόσχολο?. См. в деталях комментарий Лифшица в *CIP, Prolegomenon*, 715b.

³⁹ *Commemoratio professorum Burdigalensium*, 22.

⁴⁰ *Hellenica* III, 101; *IGW*, 2130,1.141.

⁴¹ Гереус добавляет к паре *proscholos/subdoctor* еще и *antescolanus* из Petronius 81.1 (W.Heraeus, “Die Sprache des Petronius und die Glossen”, *id., Kleine Schriften*, hrsg. J.B. Hofmann (Heidelberg, 1937), 92 сл. Текст Петрония не содержит никакой дополнительной информации, помогающей решить, каковы были обязанности человека, занимающего эту должность. См. там же обсуждение латинской глоссы, где, возможно, *proscholos* встречается третий раз.

Вторая эпитафия относится, по-видимому, к IV—V вв.^{2*} Из нее следует, что во время, когда было поставлено надгробие на могиле некой Марии, дочери Терции и Леонтия, ее зятем, в Берое существовала синагога. В конце надписи стоит предупреждение о том, что тот, кто попытается вскрыть могилу, обязан будет заплатить штраф в один фунт серебра “святейшей синагоге” (*τῇ ἀγιωτάτῃ συναγωγῇ*).²⁹

3. Афины

Из Афин известно некоторое количество эпитафий, датирующихся от II в. до Р.Х. до II—III вв. по Р.Х., с относительно большой пропорцией надписей I в.³⁰ В эпитафиях некоторых евреев, похороненных в Афинах, указывается, что имярек переселился в Афины из других городов — Иерусалима,³¹ Антиохии,³² Арада,³³ Милета.³⁴ Это для Афин вполне закономерно: здесь вообще жило много чужеземцев, и значительную их часть составляли выходцы из Малой Азии и Леванта.³⁵ Некоторые иностранцы, например финикийцы и египтяне, имели в Афинах свои корпорации и обладали правом строить культовые здания в Пирее. Существовала ассоциация торговцев из Кития (Кипр), а, возможно, также и саламинцев.³⁶

^{2*}*CIJP, *Prolegomenon*, 694b; Feissel, *Recueil*, 295.

²⁹Сумма штрафа довольно скромна, как отметил Фейссел. См. обсуждение надписи, включая суммы штрафов в фунтах, в Robert, *Hellenica*, III, 106 сл.

³⁰CIJP 712, 713, 714 (?), *Prolegomenon*, 715a, b, c, d, e, f, g, h, i; см. также L.B. Urdahl, “Jews in Attica”, *Symbolae Osloenses* 43 (1968), 39—46, который считает, что существует еще некоторое количество предположительно еврейских надписей из Афин, однако доказать это убедительно он не сумел; в статье содержится много ошибок, на что было указано Роберами (J. Robert, L. Robert, *BE* (1980), 230).

³¹CIJP, *Prolegomenon* 715a.

³²ibid., 715d, 715e.

³³ibid., 715f.

³⁴ibid., 715g.

³⁵ В стандартных корпусах надписей число эпитафий иностранцев (включая жителей других греческих городов) в Афинах достигает 2649 (Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 109).

³⁶Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,109 сл.

“Ты, Викторий, проворный умом и памятью острой
В книгах, неведомых нам, тайн сокровенных искал ...”

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Авсоний упоминает о том, что статус Виктория был ниже, чем у грамматика, но при этом не оставляет сомнения в том, что Викторий был ученым и ассистентом преподавателя:

*exili nostrae fucatus honore cathedrae,
libato tenuis nomine grammatici...*

“Мало почета тебе принесла нашей кафедры слава:
Только грамматики вкус ты ощутил на губах”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Образ, рисуемый Авсонием, не совпадает с тем, который возникает при чтении пассажа из проповеди Августина. Однако текст Авсония хорошо согласуется с одним местом из августиновской “Исповеди”. Августин упоминает о том, что его друг Небридий, уступив дружеским настояниям, пошел помощником к медиоланскому грамматику Верекунду — тот хотел получить хорошего помощника из кружка Августина, с которым был очень близок: *Nebridius autem amicitiae nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecundo, Mediolanensi et civi et grammatico, subdoceret, vehementer desideranti et familiaritatis iure flagitanti de numero nostro fidele adiutorium, quo indigebat nimis.*⁴⁵ Здесь *grammatici subdiceret* = *subdoctor grammatici esset*.⁴⁶ Августин далее говорит о том, что Небридий не был движим соображениями выгоды — напротив, он достиг бы большего на литературном поприще, но не пренебрег просьбой по долгу дружелюбия: *pop itaque Nebridium cupiditas conmodorum eo traxit — maiora enim posset, si vellet, de litteris agere — sed officio benevolentiae petitionem nostram contemnere noluit, amicus dulcissimus et mitissimus.* И наконец, Августин с одобрением упоминает, что на новом поприще Небридий вел себя разумно и не соблазнялся суетно знакомствами со знаменитостями (*cavens innotescere personis secundum hoc saeculum maioribus*). Из этого текста видно, что хотя должность помощника грамматика не обещала больших доходов, она не была ничтожной, так

⁴⁵ *Confess.* 8.6.

⁴⁶ Heraeus, “Die Sprache”, 94.

Согласно Августину, положение *прóсчоло?* было более чем скромным и принять эту должность могла заставить только самая крайняя нужда:

*dicam quod fecerit pauperrimus homo, nobis apud Mediolanum constitutis; tam pauper, ut proscholus esset grammatici: sed plane Christianus, quamvis ille esset paganus grammaticus; melior ad velum, quam in cathedra.*⁴²

“Я расскажу, что сделал беднейший человек в то время, когда я жил в Медиолане. Он был настолько беден, что работал как *proscholus* у учителя грамматики. Но он был поистине христианином, в то время как другой был языческим учителем грамматики, так что тот, кто у занавеси, был лучше того, кто был на кафедре”.

Реплика о *velum* (“занавесь”) становится понятной из другого текста Августина:

*at enim vela pendent liminibus grammaticarum scholarum, sed non illa magis honorem secreti quam tegimentum erroris significant.*⁴³

“Над входом в школы грамматиков свисают полотнища, но это не знак тайны, внушающий уважение: это прикрытие заблуждения”.⁴⁴

Из комбинации обоих текстов как будто бы очевидно, что *proscholus* выполнял обязанности не ассистента учителя, а скорее привратника.

Текст Авсония создает другое впечатление о профессиональной деятельности человека, занимающего эту должность. Авсоний начинает эпитафию Викторию, помощнику преподавателя или просхолу (*Victorio subdoctori sive proscholo*), следующим образом:

*Victori studiose, memor, celer, ignoratis
adsidue in libris nec nisi operta legens ...*

⁴²*Serm. 178, c.7,8 (PL 38, 964).*

⁴³*Confess. 1,13.22.*

⁴⁴ Пер. М. Е. Сергеенко; цитируется по: Аврелий Августин, *Исповедь*(М, 1991), 66.

других местах (но явно не в Милане при Августине, ср. выше) были совмещены и обычно исполнялись одним человеком.⁵⁰ Возможно, Викторий официально работал привратником, но при этом выполнял еще и обязанности ассистента учителя, и Авсоний отметил эту особенность, поставив на первое место более почетный титул, а затем указав официальный статус Виктория. Как бы то ни было, заглавие эпитафии Авсония не может служить надежным основанием для того, чтобы автоматически считать оба термина синонимами.

Вернемся теперь к афинской эпитафии. На нее иногда ссылаются как на свидетельство того, что в Афинах существовала еврейская школа. Швабе предположил, что это была греческая школа для еврейских детей.⁵¹ Покойный *прόσχολο?* был даже возведен в чин главы еврейской школы.⁵² К последнему следует относиться как к недоразумению: даже если бы слово *прόσχολο?* и использовалось всегда и везде как синоним *subdoctor*, то называть главу школы “ассистентом учителя” было бы, по меньшей мере, странно. Похоже, афинскую эпитафию вообще следует толковать с большей осторожностью. Она отнюдь не доказывает существования еврейской школы в Афинах: *прόσχολος* из этой надписи вполне мог быть всего лишь скромным привратником в языческой греческой школе, как и тот нашедший кошелек и не позарившийся, несмотря на крайнюю нужду, на чужие деньги христианин, о котором с таким пафосом поведал своей пастве Августин.

4. Коринф

Найденная надпись из коринфской синагоги вызвала сенсацию среди специалистов по Новому Завету, поскольку некоторые эпиграфисты датировали ее первым веком, а это позволяло

⁵⁰Здесь любопытную параллель может представить история английского слова *usher*. Первоначально оно имело значение “привратник” (*a doorkeeper*), но затем в некоторых контекстах стало использоваться в качестве уничижительного обозначения помощника учителя (*Oxford English Dictionary*, s.v.).

⁵¹Schwabe, *op. cit.*, 116.

⁵²van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 97; ср. J. Robert, L. Robert, *BE* (1964), № 146.

что принять предложение Верекунда для молодого человека из хорошего общества не было зазорным. Сравнение с описанием *proscholus* из приведенной выше проповеди, из которой следует, что только крайняя бедность заставила человека занять столь ничтожное положение, показывает, что, по крайней мере, для Августина *proscholus* и *subdoctor* не были синонимами и означали разные должности и разное положение в социальной иерархии,

В греческом языке лат. *subdoctor* соответствует *ὑποδιδάσκαλός*. Этим словом называли помощника учителя хора,⁴⁷ однако оно встречается у Цицерона с более общим значением “помощник преподавателя”. Так, например, Цицерон предлагает этот пост в своей воображаемой школе риторики своему другу Папирию Пету: *sella tibi erit in ludo tamquam hypodidascalο proxima.*⁴⁸

Единственным основанием для того, чтобы считать греч. *πρόσχολος* и лат. *subdoctor* синонимами, является упоминается выше заглавие эпитафии Авсония, где оба слова соединены союзом *sive*. Однако помимо изначальной синонимичности слов для такого их соположения можно предложить и иные объяснения. Например, что Авсоний отметил в заглавии местную особенность: именно в Бордо оба термина стали использоваться как синонимы, вследствие того, скажем, что ассистент учителя располагался здесь обычно в *proscholion* и поэтому получил прозвище “привратник”. Постепенно греческое прозвище могло приобрести характер синонима для латинского названия должности, и оба слова стали взаимозаменяемыми.

Следует серьезно взвесить и иную возможность. Латинский союз *sive* совсем не обязательно подразумевает одинаковое значение соединяемых им слов: второе слово может уточнять первое, вводить более точное или другое равноценное выражение.⁴⁹ Таким образом, *proscholos* и *subdoctor* в заглавии эпитафии могут быть поняты как обозначение разных должностей. Возможно, Викторий занимал обе, или же вообще обязанности привратника и помощника учителя в Бордо, а быть может, и в

⁴⁷ Plato, *Ion* 536a.
Ad jam. IX. 18.4.

⁴⁹ См. примеры в *OLD*, s.v. 9 a, b, c.

Де Веле склоняется ко II—III в. по Р.Х.⁵⁹ Фениш думает, что надпись могла быть вырезана в IV в.⁶⁰

Одна из наиболее важных проблем, связанных с надписью, — это значение слова Ἑβραῖοι,⁶¹ которое стоит вместе гораздо более распространенного Ἰουδαῖοι. Оба термина, в принципе, взаимозаменяемы, и определить разницу между ними подчас довольно трудно. В общих чертах она состоит в следующем:⁶²

(1) Термин 'Ἑβραῖοι использовался для обозначения евреев, живших в древности, тогда как современные евреи именовались Ἰουδαῖοι.⁶³ Такое разграничение характерно для Иосифа Флавия, который пользовался словом Ἑβραῖοι также при описании того, что было утрачено евреями диаспоры: язык, чеканка собственных денег и т.д.⁶⁴ Это слово могло также подчеркивать чистоту этнического происхождения.⁶⁵

(2) Иногда, в отдельных контекстах Ἰουδαῖοι могло приобретать уничижительный оттенок, и в этих случаях Ἑβραῖοι становилось вежливым термином⁶⁶ — впрочем, этот оттенок не следует особенно акцентировать.

(3) Ἑβραῖοι могло использоваться как термин для евреев, говорящих на древнееврейском или арамейском языках, и противопоставляться евреям грекоязычным, которых называли Ἐλληνισταί.⁶⁷

⁵⁹ *Studia Catholica* 4 (1928), 165, 170.

⁶⁰ V. P. Furnish, *II Corinthians* (Garden City, New York, 1984, The Anchor Bible), 21.

⁶¹Это слово иногда пишется со spiritus lenis, см. Bl.-Debr. 39,3; WH Intr.² § 408, MM).

⁶² TDNTIII, 367 сл. (K.G. Kuhn); N. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge/London/New York/Melbourne, 1978, University of Cambridge, Oriental Publications, 25), 29 сл.

⁶³ Cp. Josephus, *AJ* 1.146; Tertullian, *Apol.* 18,6: Hebraei retro, qui nunc Iudei.

⁶⁴ *AJ* 1.36, 146; 5.323; 9.20; 10,8; *BJ* 6.96 и т.д.

«Phil 3:5; 2 Cor 11:22.

⁶⁶См., например, 4 Макк, passim.

⁶⁷ О термине Ἐλληνισταί см. TDNT111, 511 сл.; M.Hengel, *Between Jesus and Paul* (London, 1983), 1—11.

предположить, что она происходит из той самой синагоги, в которой проповедовал апостол Павел.⁵³ Надпись сохранилась на большой мраморной плите. Буквы неровные, качество работы резчика низкое. Надпись состоит из одной, не полностью сохранившейся строки: [Συνα]γωγὴ τῶν Ἐβρ[αίων] — “Синагога евреев”. Первоначально мраморный блок, возможно, служил карнизом, затем был обтесан, сточен и, по-видимому, использован в качестве притолоки над дверным проемом в синагоге. Первый издатель надписи, Пауэлл,⁵⁴ учитывая место, где была найдена надпись, локализовал синагогу к востоку от дороги к Лехею (гавань Коринфа) и на расстоянии не более ста метров от пропилеев у входа на рыночную площадь. Пауэлл исходил из того, что величина камня (93 см x 42 см x 29 см) делала маловероятной возможность того, что он оказался далеко от того места, где исходно находился. Однако, как правильно заметил Микс, “сила, с которой камни разбивались и разбрасывались во время нападений герулов и готов на Коринф, делает утверждение Пауэлла, что камень был слишком велик для перемещения на большое расстояние, менее убедительным”⁵⁵.

По поводу датировки надписи единодушия не существует. Дейссманн и Фрей помещали ее в промежуток от 100 г. до Р.Х. до 200 г. по Р.Х.⁵⁶ Бис считал, что она относится ко времени Павла.⁵⁷ Он полагал, что хотя синагога могла быть восстановлена позднее, она никогда не меняла своего первоначального местоположения. Меритт относит надпись к гораздо более позднему периоду, хотя признает, что синагога, в которой проповедовал Павел, должна была находиться где-то поблизости.⁵⁸

⁵³ Ср., например, Deissmann, *Light*, 16, прим. 7: “Следует серьезно отнести к возможности того, что здесь мы имеем дело с надписью над дверью синагоги, упомянутой в Деяниях XIII.4, в которой проповедовал Апостол Павел! ”.

⁵⁴ “Greek Inscriptions from Corinth”, *AJA* Second Series 7 (1903), 60 сл., № 40.

⁵⁵ Meeks, *The First Urban Christians*, 49.

⁵⁶ Deissmann, *loc. cit.* | CUI² 718.

⁵⁷ *IKorinthChr*, 6.

⁵⁸ *IKorinthMeritt*, 111.

кий.⁷⁴ Характерен пример с эпиграфиями, принадлежавшими четырем поколениям одной и той же семьи: первое поколение использовало греческий и древнееврейский языки, третье и четвертое перешло на латинский и древнееврейский. Некоторые из греческих эпиграфий были составлены людьми, которые явно думали уже по-латыни.⁷⁵ Из этого следует, что хотя язык эпиграфий в тенденции отражал язык разговорный, в то же время имела место традиция использования определенного языка в эпиграфиях, и поэтому существовал некоторый зазор между тем временем, когда определенный язык становился разговорным, и тем, когда он вытеснял устаревший разговорный язык на надгробных памятниках.

Г. Ла Пиана предложил следующее объяснение имени римской *συναγωγή τῶν Εβραίων*,⁷⁶ принятое впоследствии Леоном.⁷⁷ Еврейская колония в Риме появилась еще до завоевания Помпеем Иудеи. Поначалу она была небольшой, и соответственно составляла только одну общину. В попытке обозначить себя и отделить от других этнических и религиозных групп она называлась своим этническим именем, выбрав при этом вариант чуть более торжественный. Позже в Рим стало попадать все больше евреев, и они образовывали новые общины, выбирая для них подходящие имена, но первая сохраняла свое традиционное имя. Ла Пиана, ссылаясь на двуязычную арамео-греческую эпиграфию дочери архонта синагоги, считает возможным, что эта римская синагога была в языковом отношении консер-

⁷⁴ См. очень подробное и полезное рассмотрение лингвистического аспекта еврейских надгробных надписей из Рима в Rutgers, *The Jews in Rome, 176-201*. Рутгерс считает, что еврейская община в Риме находилась в процессе языкового изменения и намечает основные хронологические стадии этого процесса следующим образом: “Самые ранние надписи, поставленные членами еврейских общин в древнем Риме, делались по-гречески. Высокий процент в них латинских имен указывает, что на относительно ранней стадии начался процесс латинизации (конец II — III вв. по Р.Х.).... В течение IV в. римское влияние становится еще более ощутимым. В это время начинают появляться первые надписи на латинском языке” (с. 181).

⁷⁵Noy, “The Jewish Communities of Leontopolis and Fenosa”, 175.

⁷⁶La Rialа, “Foreign Groups”, 356, прим. 26.

⁷⁷Leon, *The Jews*, 149.

Последнее значение слова Εβραίοι делает необходимым взвесить возможность того, что язык коринфской синагоги был арамейским или древнееврейским. Существует четыре надписи из Рима⁶⁸ и одна из Делилера (около Филадельфии)⁶⁹, в которых упоминаются синагоги τῶν Εβραίων. Среди римских надписей одна двуязычна (арамейский и греческий), три другие — греческие, надпись из Делилера — греческая с транскрибированным древнееврейским словом.⁷⁰ Принимая во внимание, что все три римские надписи — это эпитафии на надгробиях должностных лиц общин и членов их семей, то в случае, если бы язык общины был арамейским или древнееврейским, казалось бы, и эпитафии должны были быть сделаны на этих языках.⁷¹ Римские эпитафии, таким образом, демонстрируют, что слово Εβραίοι в названии синагоги не коррелируется с древнееврейским/арамейским языком общины. Но можем ли мы по эпитафиям действительно судить о языке общины? Не могли греческий язык выполнять роль общепринятого для надгробных надписей языка безотносительно к тому, на каком языке говорили члены общины, к которой принадлежал усопший, как это полагает, например, Момильяно?⁷² Против такой роли греческого языка говорит высокая пропорция в Риме латинских эпитафий и языковое смешение во многих из них (латинские слова греческими буквами и наоборот, соединение латинского и греческого в одной и той же надписи).⁷³ Анализируя лингвистический материал из еврейских катакомб в Венозе, Ной заметил, что латинские надписи, как правило, являются более поздними, нежели греческие, и что, в конечном итоге, латинский язык вытесняет на надгробиях гречес-

⁶⁸ СИЛ² 291, 317, 510, 535 = Noy, JIWE2, 33, 2, 578, 579.

⁶⁹ СИЛ² 754 = Lifshitz, DF28.

⁷⁰ См. подробнее с. 105 сл.

⁷¹ Ср. Leon, *The Jews*, 156; de Lange, *Origen*, 30.

⁷² A. Momigliano, “I nomi delle prime ‘synagoghe’ romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusto”, *Rassegna Mensile di Israel* 6 (1931—1932), 291; ср. также Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 133.

⁷³ К распределению языков в римских еврейских надписях ср. Noy, JIWE2, Index, 513 сл.

λος] и ἀρχ[ισυνάγωγ]ος*.⁸⁵ После последнего издатели восстанавливают τῆς* συ[ναγωγης] Корίνθου?. Восстановление надписи, учитывая, что от нее сохранилась лишь незначительная часть, ненадежно,⁸⁶ последнее же слово просто невозможно: название города обычно не входило в название общины, кроме того, в Коринфе римского времени, учитывая его размеры, явно должно было быть несколько синагог, а не одна, как подразумевает такое восстановление.⁸⁷

⁸⁵ Первый означает, по-видимому, наставника детей (ср. *CIJV* 333 = Noy, *JWE* 2, 68), о втором см. в деталях с. 308 сл.

⁸⁶ Ср. примеры восстановления слова, начинающегося с ἀρχ-, приведенные в *NewDocs*, 4, 214, № 113. с целью показать произвольноность восстановления надписи.

⁸⁷ *NewDocs*, 4, 213 сл., № 113.

вативна. Однако учитывая, что две другие известные эпитафии из той же общинны написаны по-гречески, похоже, консервативные тенденции в языке весьма успешно преодолевались.

Хенгель считает, что коринфская община могла отпочковаться от римской *συναγωγή τῶν Εβραίων* и сохранить название общинны материнской.⁷⁸ В принципе, этого нельзя исключить, хотя такое объяснение не обязательно. Для любой единственной в городе (по крайней мере, в течение какого-то времени) общинны естественным будет взять для себя этническое имя, и название коринфской общинны может быть следствием того, что она была в Коринфе первой.⁷⁹ Вполне возможно, что форма *συναγωγή τῶν Ἐβραίων* действительно подразумевала, что языком общинны был арамейский (или древнееврейский как язык синагогальной службы), но даже если это было так, то скорее всего он позднее был сменен греческим.

Помимо этой в Коринфе были найдены еще восемь еврейских надписей. Пять из них состоят из таких небольших фрагментов, что текст восстановлению не поддается. Даты их неизвестны, упомянувший их издатель полагает, что они были на древнееврейском языке.⁸⁰ Около театра была найдена мраморная доска с иудейскими символами (менора, лулаб, этрог).⁸¹ В восточной части театра были обнаружены также две части мраморной плиты с возможно еврейской надписью (в ней упоминается имя Сара, что вкупе с найденной в том же районе плитой с иудейской символикой и послужило основанием для такого толкования), датирующейся последней четвертью III в. по Р.Х.⁸²

Две оставшиеся надписи более интересны. В одной из них в четвертой строке стоит слово *miskab* (гробница), написанное по-древнееврейски.⁸³ Вторая⁸⁴ содержит два титула: *διδάσκα-*

⁷⁸Hengel, “Proseuche und Synagogue”, 183.

⁷⁹Cp. Meeks, *The First Urban Christians*, 213, прим. 276.

⁸⁰Список надписей дан в *IKorinthKent*, с. 214.

⁸¹CIJ P, *Prolegomenon*, с. 86.

⁸²C//P, *Prolegomenon*, 718a — *IKorinthKent* 8.3 (1966) 304.

⁸³D. I. Pallas, S. P. Dantes, *Αρχαιολογικόν Ἐφήμερις* , (1977) - сл. № 29; *SEG*, XXIX (1982), 309; J.Robert, L.Robert, *AE*(1980), 230.

⁸⁴D.I. Pallas, S.P. Dantes, *’Αρχαιολογικόν Ἐφήμερις*, 81—82, № 30; *SEG*, XXIX, 300.

римского имени и благородными установлениями римских предков. Тон, каким Цицерон говорит о евреях, послужил основанием для некоторых ученых заподозрить знаменитого оратора в антисемитизме. Его антиеврейские чувства, впрочем, не стоит преувеличивать. Инвектива против евреев в значительной степени объясняется стандартным приемом риторики его времени: для дискриминации личности представителя противной стороны очернять нацию, к которой он принадлежит. Цицерон сам признавал, что существует разница между его подлинными взглядами и теми, которые он высказывает во время судебных заседаний.⁵ Таким образом, “мы можем уверенно утверждать только то, что Цицерон пытался вызвать негативные чувства по отношению к евреям у присяжных с целью повлиять на их решение в деле против Флакка”.⁶ Но при всех ее риторических фигурах и преувеличениях,⁷ речь Цицерона содержит очень ценную информацию. Филон утверждал, что большинство евреев, живших в Риме во время Августа, были вольноотпущенниками, которых Помпей привез сюда в качестве военнопленных.⁸ Из речи Цицерона, однако, видно, что иудейская община существовала в Риме еще до появления пленников Помпея и что в 59 г. до Р. Х. в Риме уже было вполне заметное еврейское население.⁹ В противном случае невозможно понять, зачем Цицерон, обращаясь к Лелию, предъявившему Флакку обвинение от имени провинциальных городов, говорит о социальной сплоченности евреев и о том давлении, которое они пытались оказывать на окружающих для достижения своих целей¹⁰.

⁵Cicero, *Pro Cuentio*, 139.

⁶Marshall, “Flaccus”, 141 сл. См. обсуждение проблемы антисемитизма Цицерона Штерном (*GLAJJ* 1, 194 сл. и прим. 4 с библиографией по теме); см. также Leon, *The Jews*, 7 сл.; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 287 сл.

⁷ Так, Цицерон сообщает суду, что из-за того, что он боится евреев, которые пришли поддержать его противников, ему приходиться понижать голос, чтобы его слышали только судьи (*Pro Flacco*, 28.66).

⁸Philo, *Legatio*, 155.

⁹ Возможность серьезного политического влияния евреев в Риме в этот период, как считает Леон (Leon, *The Jews*, 8), маловероятна.

¹⁰*Pro Flacco*, 28.66 (*GLAJJ* 1, № 68); см. с. 60.

Глава 10

РИМ

О еврейской общине в Риме у нас имеется несопоставимо больше литературных и эпиграфических свидетельств, чем о какой-либо другой общине диаспоры.¹ Поселились евреи в Риме относительно поздно. Парадоксальным образом, самая ранняя дата из истории евреев в Риме — это дата не их появления, а их изгнания — по сообщению Валерия Максима, в 139 г. до Р.Х. евреи были изгнаны из Рима. Одни ставят эту информацию под сомнение или вообще считают ее апокрифической,² другие видят в ней доказательство активной миссионерской деятельности иудеев в Риме едва ли не с момента своего появления в нем.³

1. Литературные свидетельства

Л. Время поздней республики и ранней империи

Первые абсолютно надежные сведения о евреях в Риме дает Цицерон в своей речи “В защиту Флакка”.⁴ О евреях он отзывался пренебрежительно. Их религия — это “варварское суеверие” (*baibara superstitionis*), несовместимое с достоинством

¹Литература о евреях в Риме огромна. См. библиографию в Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 73 сл., прим. 75; к ней следует добавить Smallwood, *The Jews*, 201—219; Noy, *JWE* 2 (с библиографией на с. 550—562); Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 282—319; Rutgers, *The Jews in Rome*; id. *The Hidden Heritage*, 45—72.

²См., например, S. Alessandri, “La presunta cacciata dei Giudei da Roma nel 130 a. Cr.”, *Studi Class. e Orient.* 17 (1968), 187—198.

³ См. в подробностях выше с. 63 сл.

⁴*Pro Flacco*, 28.66-69 = Stem, *GLAJL*, № 68.

евреи видели в Юлии Цезаре своего защитника и дорожили его благорасположением, они, по свидетельству Светония (“Юлий”, 84.5), оплакивали его гибель:

“Среди этой безмерной всеобщей скорби множество иноземцев то тут, то там оплакивали убитого каждый на свой лад, особенно иудеи, которые и потом еще много ночей собирались на пепелище”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Август продолжил по отношению к евреям политику Цезаря. Когда он подтвердил запрещение коллегий, евреи опять под запрет не попали, и их право собираться было подтверждено.¹⁵ Август даже гарантировал дополнительные права тем евреям, которые обладали римским гражданством и в силу этого имели право на ежемесячные раздачи. Если раздача происходила в субботу, то евреям было разрешено получить свою долю на следующий день.¹⁶ В благодарность за покровитель-

ние евреев прямо не оговаривалось. В отличие от запрета 64 г., который, по-видимому, затрагивал только Рим, тот, который имел место при Цезаре, распространялся на всю территорию империи (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 134; ср. также выше с. 252, прим. 47). Слингерленд, вообще крайне скептически относящийся к подборке римских документов о привилегиях евреев у Иосифа Флавия, делает особый акцент на противоречии между сообщениями Иосифа Флавия (исключение было сделано Цезарем лишь для евреев) и Светония (под запрет не попали все древние — римские, как подчеркивает Слингерленд, коллегии) и приходит к заключению о невозможности делать какие-либо исторические выводы, опирающиеся на это сообщение Иосифа Флавия (Slingerland, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (Atlanta, 1997), 46 сл.). Однако из текста Светония не обязательно следует, что исключение было сделано только для собственно римских древнейших коллегий. Кроме того, Слингерленд не учитывает того, что запрет на собрания евреев, в силу специфики их религиозной организации, означал бы по существу запрет практики иудаизма вообще.

¹⁵Philo, *Legatio* 157; Suetonius, *Augustus* 32.1; ср. Josephus, *AJ* 16.162—165.

¹⁶Philo, *Legatio* 158.

Появление рабов, привезенных Помпеем, существенно увеличило еврейское население Рима. Но что еще важнее, оно постепенно изменило его социальный статус: поскольку все рабы, освобожденные с соблюдением положенных формальностей,¹¹ получали римское гражданство, то нет сомнения, что, по крайней мере, часть евреев в Риме гражданство получила.

Важную роль для укрепления позиции евреев в Риме сыграло благосклонное отношение к ним Юлия Цезаря, который издал серию декретов, гарантировавших им важные привилегии в ряде городов Малой Азии. Прежде всего евреям была гарантирована свобода вероисповедания.¹² В одном из декретов, адресованных жителям Пария (или Пароса)¹³, упоминается, что в постановлении, запрещающем коллегии в Риме, для иудеев было сделано исключение: им было разрешено собираться в соответствии с их установлениями, собирать денежные пожертвования, устраивать совместные трапезы — короче, выполнять все требования иудейского закона.¹⁴ То, что

¹¹ Неформальные манумиссии давали вольноотпущеннику правовое положение иностранца (*conditio peregrina*), но после того, как вошел в силу закон *Lex Junia* (в 25, 17 или 19 г. по Р.Х.), они получали особый статус (*Latinitas Juniana*), близкий тому, который получали жители латинских колоний. Обладавший таким статусом мог со временем получить полноценное римское гражданство (см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 131 сл.).

¹² Josephus, *AJ* 14.185—216. Благосклонность Цезаря в определенной степени была вызвана тем, что иудейские власти поддержали его во время войны с Помпеем. В том, что Цезарь озабочился проблемой еврейских привилегий, важная роль принадлежала Гиркану II; см. Leon, *The Jews*, 9 сл.; Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 135; Rajak, “Was There a Roman Charter?”, 110.

¹³ В тексте — Παριανόν (т.е. речь идет о городе Парии, который находился на побережье Троады); Шюрер предложил конъектуру Παρίον, полагая, что декрет адресован жителям острова Парос, который находился поблизости от Делоса, упомянутого в следующей фразе.

¹⁴ Josephus, *AJ* 14.213—216. Ср. Suetonius, *Julius* 42.3: *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit* — ‘Он распустил все коллегии, за исключением самых древних’. В первом запрете коллегий, который был сделан в 64 г. до Р.Х. и возобновлен в 58 г. до Р.Х., особое положе-

издал эдикт, согласно которому евреям, живущим на территории всей империи, были гарантированы религиозные права и особые привилегии.²¹ Во-вторых, Клавдий изгнал евреев из Рима. Последнее событие Дион Кассий, который говорит, впрочем, не об изгнании, а о запрещении собраний, датирует 41 г. по Р.Х., т.е. первым годом правления Клавдия.²² Издание толерантных эдиктов, на первый взгляд, плохо согласуется с действиями, направленными против евреев в Риме (будь то изгнание, будь то запрет собираться), и попытка разрешить это противоречие породила теорию о двух периодах в отношении императора к евреям: благожелательный в начале правления (под влиянием своего друга Агриппы I), Клавдий позднее меняет свою позицию по “еврейскому вопросу” и после 44 г. (когда смерть Агриппы оставила евреев без их самого влиятельного ходатая) приступает к реализации враждебных мер против них.²³ В подтверждение обычно приводят свидетельство христианского историка Павла Орозия, который со ссылкой на Иосифа Флавия датирует изгнание евреев из Рима девятым годом правления Клавдия.²⁴ Однако в сочинениях Иосифа Флавия подобного сообщения нет, и откуда Орозий взял свою дату, неизвестно.²⁵ Тацит, чей рассказ о событиях 49 г. сохранился

²¹ См. выше, с. 248.

²² Dio Cassius 60.6.6.

²³ См., например, Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,177, прим. 9t “Сомнительно, чтобы неблагоприятный для евреев эдикт был издан в ранние годы правления Клавдия, поскольку именно тогда им был издан другой эдикт — толерантный по отношению к евреям”, см. список сторонников теории двух периодов в D.Slingerland, “Suetonius *Claudius 25.4 and the Account in Cassius Dio*”, *JQR* 79:4 (1989), 308.

²⁴ Paulus Orosius, *Hist. adv. paganos* 7.6.15—16. Сочинение Орозия “История против язычников” было написано по просьбе Августина в 417—418 гг. Дата Орозия получила широкое распространение, хотя С. Бенко, пожалуй, все-таки несколько преувеличивает, когда пишет, что 49 г. “сейчас является общепризнанной датой эдикта” (S. Вепко, “The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus”, *TZ* 25 (1969), 408).

²⁵ Орозий использовал большое количество источников при написании своего сочинения, но Иосифа Флавия он знает по “Хронике” Евсевия, где такого сообщения нет. См. Slingerland, *Claudian Policy-making*, 124: “Index scriptorum quibus Orosius usus est” Цангемайстера

ство Августа евреи назвали в его честь одну из римских синагог: **συναγωγή αύουστησίων**.¹⁷

При Тиберию жизнь евреев была уже не столь безоблачна.¹⁸ В 19 г. по Р.Х. они были изгнаны из Рима.¹⁹ Но судя по всему части общины удалось остаться в Риме, а многим из депортированных через некоторое время вернуться обратно, поскольку к 40-м гг. I в. количество евреев в Риме опять становится весьма значительным. По свидетельству Филона, после гибели в октябре 31 г. Сеяна, который “хотел полностью уничтожить еврейский народ”, права евреев были восстановлены.²⁰

Во время короткого правления Калигулы реальный статус евреев в Риме, насколько известно, изменен не был. Однако эксцентричное поведение императора, его грубые шутки над еврейскими послами, прибывшими в Рим из Александрии, чтобы принести императору жалобу по поводу происшедшего там погрома, и его открытая враждебность по отношению к ним, наконец, планы установить свою статую в Иерусалимском Храме — все это не могло не напугать еврейскую общину. Но серьезные неприятности связаны с началом следующего правления.

1.2. Время принципатов Клавдия и Нерона

Во время принципата Клавдия произошло два важных события, касающихся положения евреев в империи и в самом Риме. Во-первых, при начале своего правления император

¹⁷ С/Л² 284, 301, 338, 368, 416, 496 = Noy, *JWE2*, 547, 96, 169, 189, 194, 542. По поводу названия синагоги Ной замечает, что, в принципе, эпонимом мог быть любой носитель титула “Август”, но что практически ни у кого из императоров I—II вв. по Р.Х. не было столь хороших отношений с евреями (*JWE2*, 79, № 96).

¹⁸ Попытка Слингерленда пересмотреть устоявшуюся точку зрения на вполне доброжелательное отношение первых римских принципов к евреям (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 39–64), на мой взгляд, недостаточно обоснована.

¹⁹ См. подробно выше, с. 66 слл.

²⁰ *Legatio*, 160–161. Об антиеврейской политике Сеяна нам известно только из Филона, поскольку Евсевий в своей “Церковной истории” (11,5,7) опирается на Филона, не привлекая дополнительных источников; см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 201 сл.

дия александрийцам, сохранившемся на папирусе и впервые опубликованном в 1924 г.²⁷ Этот документ был ответом Клавдия на поздравления александрийского посольства, прибывшего в Рим приветствовать нового императора, а заодно и пожаловаться ему на александрийских евреев. Последняя часть письма посвящена еврейско-греческим взаимоотношениям и правам еврейской общины в Александрии. Письмо отличается от эдиктов резкостью тона, но, даже не учитывая того, что Иосиф Флавий, в принципе, был способен процитировать эдикты в тенденциозно отредактированном виде, разницу в тоне можно объяснить соблюдением определенных дипломатических норм при написании эдиктов. Важно другое. Сопоставление трех документов выявляет общую для них черту: во всех текстах звучит предупреждение евреям о том, чтобы они вели себя разумно, если они и впредь хотят рассчитывать на императорскую гарантию своих привилегий. В письме это сформулировано очень жестко, Клавдий приказывает евреям не претендовать на большее, чем они имели прежде,²⁸ а в конце прямо угрожает серьезными карами, буде они не прислушаются к его требованиям: πάντα τρόπον αυτού? ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν τεινα τη? οἴκουμένη? νόσον ἔξεγείροντα?.²⁹ В эдикте, адресованном александрийцам, Клавдий требует, чтобы обе конфликтующие стороны приняли все меры, чтобы впредь беспорядков больше не было. В общем эдикте сказано: «евреям

²⁷ P.Lond. 1912 (H.I. Bell. *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri* (Oxford, 1924), 23 сл., plate 1), см. также текст и комментарий в СРЛ, № 153.

²⁸ Это несколько неопределенное выражение Клавдия можно интерпретировать по-разному, поскольку действительный *status quo* иудейской общины не вполне ясен, в частности мы не знаем, обладали ли александрийские евреи или какая-нибудь их часть александрийским гражданством. См. дискуссию о правовом статусе александрийских евреев в *LCL ad loc.* (Feldman) и у Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 60—71.

¹⁹ Де Санктис и Рейнак независимо друг от друга предложили отнести слова κοινήν τεινα τη? οἴκουμένη? νόσον к христианам. Хотя это толкование было принято некоторыми учеными (среди них Кюмон и Грегуар), большинство его справедливо отвергло. См. комментарий в СРЛ, 53 сл.

(хотя и не в полном объеме), в то время как о событиях 41 г. утрачен, ничего не знает об изгнании 49 г. То же относится и к Диону Кассию —■ впрочем, с другой стороны, этот аргумент отчасти ослабляется тем, что историческое сочинение последнего для 47—54 гг. сохранилось только в экспертах. Но прежде чем преступить к обсуждению реальных противоречий в сохранившихся источниках, необходимо элиминировать противоречие кажущееся: между эдиктом Клавдия в пользу евреев и его антиеврейской акцией. Это важно в связи с тем, что на несовместимость этих поступков Клавдия часто ссылаются как на обоснование необходимости принять для изгнания евреев из Рима более позднюю дату Орозия.

В 41 г. из канцелярии Клавдия вышла серия документов, касающихся евреев. К ней, помимо общего эдикта, упомянутого выше, относится еще один, устанавливающий права евреев в Александрии.²⁶ Кроме того, мы располагаем письмом Клав-

упоминает только две других ссылки на Иосифа. В 7.9.3 содержится информация о нем, но она заимствована из Светония. Еще более показательно, что 7.9.7 содержит экскерпт из еврейского историка, извлеченный из латинского перевода ‘Хроники’ Евсевия в переводе Иеронима”. См. также Riesner, *Die Frühzeit*, 164. Мнения исследователей об Орозии как историке и о его использовании источников разнятся. Одни упрекают его в небрежности, другие считают, что он работал с источниками весьма тщательно. Риснер полагает, что Орозий среди древних историков должен котироваться очень высоко (Riesner, *Die Frühzeit*, 160). Слингерленд уверен, что ссылку на Иосифа Флавия Орозий выдумал, преследуя апологетическую цель: показать, что наказание евреев было справедливым возмездием за их поведение по отношению к Христу и христианам (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 125 сл.). Гарнак предположил, что и дату, и ссылку на Иосифа Орозий перенес из традиции, и в качестве источника предложил Юлия Африкана (A. von Harnack, “Chronologische Berechnung des ‘Tags von Damaskus’”, SPAW Phil.-hist. Klasse (1912) 674 сл.). Людеманн отметил (на мой взгляд справедливо), что, приняв гипотезу Гарнака, мы просто перемещаем проблему с одного места на другое и ничего при этом не выигрываем, с точки зрения надежности указанной даты (G. Lüdemann, *Paul Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, англ. пер. (Philadelphia and London, 1984), 164). Гипотеза Гарнака получила развитие в работе Риснера, который не исключает того, что в конечном счете информация восходит к Гегесиппу (Riesner, *Die Frühzeit*, 164 сл.).

²⁶ Josephus, AJ 19. 280—286.

Теперь посмотрим поближе на свидетельства наших источников об антиеврейских акциях Клавдия. Согласно Светонию, Клавдий изгнал из Рима евреев, постоянно волнуемых Христом:

*Iudeos impulsore Chreste assidue tumultuantis Roma expulit.*³³

Светоний не дает даты для этого события.

Дион Кассий сообщает следующее:

Τού? τε Ἰουδαίου? πλεονάσαντα? αύθι?, ώστε χαλεπό? &ν ανευ ταραχή? υπό τον δχλου σφών τη? πόλεω? ειρχθηναι, ούκ έξηλασε μεν, τφ δε δή πατρίω βίω χρωμένου? έκέλευσε μή συναθροίζεσθαι.³⁴

“Евреев же, которых снова стало так много, что их было бы трудно, не вызывав беспорядков из-за большого их числа, удалить из города, не изгнал, но приказал им, [разрешив] следовать отеческому образу жизни, не собираясь вместе”.³⁵

³³ *Claudius* 25.4. Текст Светония можно интерпретировать двояким образом: речь идет или об изгнании только тех, кто участвовал в волнениях, или об изгнании всей общины, см., например, перевод в *LCL* (J.C. Rolfe): “Since the Jews constantly made disturbances at the instigation of Chrestus, he expelled them from Rome”. Слингерленд предлагает принципиально иное понимание фразы: *Chrestus being the cause, Claudius expelled from Rome the continuously rebelling Jews* (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 167), т.е. он связывает *ablativus absolutus ‘impulsore Chreste’* не с *k tumultuantes*, а с *expulit*. Он считает, что Христ был не евреем-бунтовщиком, а одним из хорошо известных читателям Светония рабов или вольноотпущенников Клавдия, который подталкивал императора к принятию мер против постоянно инициировавших беспорядки евреев. В соответствии с этой интерпретацией характеристика поведения евреев в Риме, на которую повлияли события Иудейской войны, лежит целиком на совести Светония и отражает негативное отношение писателя к евреям. Это построение Слингерлена, на мой взгляд, критики не выдерживает, хотя бы потому, что порядок слов во фразе Светония требует связывать *impulsore Chreste* с причастием, а не с глаголом.

³⁴ Dio Cassius, *Hist. Rom.* 60.6.6.

³⁵ Веттерман предлагает иное понимание текста Диона Кассия: Клавдий *приказал* (а не просто разрешил) евреям жить в соответствии с отеческими установлениями. Клавдий, по ее мнению говорит: “Следуйте традициям отцов и не придумывайте ничего нового”.

я повелеваю пользоваться моим человеколюбием с разумом и не насмехаться над богопочитанием других народов, а соблюдать свои собственные законы».

Эти три текста показывают, что Клавдий по отношению к евреям действовал как трезвый государственный деятель.³⁰ С одной стороны, он стремился восстановить здоровые традиции политики Августа,³¹ включавшей в себя терпимость по отношению к иудейским общинам с их традиционными особыми правами, а с другой, заботился о поддержании порядка в империи и корректировал свои действия в зависимости от обстоятельств. Лишение евреев их привилегий было чревато нарушением мира и порядка в империи. Однако демонстрация поддержки только одной из сторон в конфликте между греческой и еврейской общинами в Александрии (как могло быть понято безоговорочное подтверждение еврейских привилегий) вызвала бы недовольство остальных подданных императора. Толерантные эдикты Клавдия говорят не о его особо сердечном отношении к евреям,³² а о точном политическом расчете и об умении найти баланс в непростой ситуации.

³⁰ Публикация письма Клавдия к александрийцам сыграла едва ли не решающую роль в изменении в глазах многих ученых традиционного, восходящего к античной сенаторской традиции представления о Клавдии как о поверхностном, вялом и неумном правителе (C/VII, 38).

³¹ О религиозной политике Клавдия см. A. Momigliano, *Claudius the Emperor and His Achievement*, англ. пер. (Cambridge, 1961), 20—38; Y.M. Scramuzza, *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass, 1940), 145—156; ср. также B. Levick, *Claudius* (London, 1990), 87.

³² Некоторые ученые полагают, что близкие отношения Клавдия и Агриппы должны были бы воспрепятствовать каким-либо действиям Клавдия против евреев в Риме. Действительно, почти все римские документы в пользу евреев были результатом личных контактов, но это отнюдь не означает, что римляне готовы были пожертвовать интересами государства ради дружеских отношений, см. D. Slingerman, “Suetonius *Claudius* 25.4”, 313, который напоминает нам, что, несмотря на близкую дружбу, Клавдий заставил Агриппу прекратить укрепление стен Иерусалима. Слингерланд совершенно справедливо замечает, что “дружба императора с отдельными представителями еврейской аристократии — это одно, а обращение с еврейским народом — совершенно иное”.

ев из Рима, на первый взгляд, следует датировать самым концом 40-х годов. С другой стороны, в тексте Луки прямо не сказано, что Аквила и Присцилла прибыли в Коринф непосредственно из Рима. Они ведь вполне могли провести некоторое время после изгнания в каком-либо ином месте — “Италия” Луки может означать как Рим, так и любой другой итальянский город. Таким образом, сообщение Луки и традиционная хронология жизни Павла не могут служить основанием для отвержения ранней даты изгнания.³⁹

Свидетельство Орозия выглядит следующим образом:

Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe Iudeos Iosephus refert, sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo: Claudio Iudeos impulsore Christo (sic!) adsidue tumultuantes Roma expulit; quod, utrum contra Christum tumultuantes Iudeos coherceri et comprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequam discernitur.⁴⁰

“Иосиф сообщает, что в девятый год того же правдения евреи были изгнаны из города Клавдием. Но на меня большее впечатление производит сообщение Светония, который говорит следующее: ‘Клавдий изгнал из Рима евреев, постоянно волнуемых Христом.’ Однако невозможно определить, приказал ли он наказать и подавить только евреев, выступающих против Христа, или одновременно хотел изгнать христиан как людей родственной религии”.

Помимо прямых, имеется еще ряд косвенных (или интерпретируемых как косвенные) свидетельств об антииудейской акции Клавдия. Наибольший интерес представляет пассаж в «Посольстве к Гаю» Филона Александрийского, написанном в самом начале принципата Клавдия. Филон, обсуждая доброжелательную политику Августа по отношению к евреям, вдруг несколько неожиданно замечает о том, что тот не изгонял евреев из Рима и не запрещал им собираться для обсуждения Закона. В контексте перечисления добрых деяний Августа эти заяв-

³⁹ Leon, *The Jews*, 25; Stem, “The Jewish Diaspora”, 182.

⁴⁰ *Adv. paganos* 7.6.15.

Дион также прямо не называет даты акции Клавдия. Однако начиная с 60.3.2, его повествование ведется в хронологическом порядке. Он сообщает о смерти убийц Гая (60.3.4), об отмене некоторых его декретов и о последовавшем в тот же год обручении дочери Луция Юния Силана. Вскоре после этого Дион и приводит сообщение об антиеврейских действиях Клавдия. Затем он упоминает о том, что Клавдий расширил владения Агриппы I, что Иосиф Флавий, независимый источник, датирует 41 г.³⁶ После этого следуют еще две хронологические ссылки: «тогда» (60.8.4) и «в этот год» (60.8.7), после чего Дион заканчивает изложение событий 41 г. и начинает рассказ о дальнейшем словами «на следующий год». Это позволяет заключить с большой долей уверенности, что Дион датирует антиеврейские действия Клавдия 41 годом.³⁷

В Деяниях Апостолов 18:2 Лука рассказывает, что в Коринфе Павел встретил семейную еврейскую пару, которая была вынуждена покинуть Рим из-за указа Клавдия:

καὶ εὐρόν τινα Ιουδαίον ὄνοματι Ἀκυλαν, Ποντικόν
τῷ γένει προφάτῳ? ἐληλυθότα ἀπό τῆς Ἰταλίας καὶ
Πρίσκιλλαν γυναίκα αυτού, διὰ τό διατεταχέναι Κλαύ-
διον χωρίζεσθαι πάντα? τού? Ιουδαίου? ἀπό τη? Ῥώμη?

Даты Лука не приводит, однако поскольку Аквила и Присцилла прибыли в Коринф лишь незадолго до Павла, а тот в соответствии с общепризнанной хронологией его жизни появился в Коринфе в 51 г.,³⁸ то упомянутое Лукой изгнание евре-

Такое требование, полагает Вотерман, было вызвано появлением в Риме христианских проповедников и начавшимся брожением в еврейской среде (H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart, 1996, Hermes Einzelschritten,? 1), 126 сл.). Такая интерпретация, однако, усиливает противоречия в тексте Диона Кассия, так как традиционный образ жизни иудеев включает в себя необходимость “собираться вместе”. См. критические замечания по поводу гипотезы Вотерман в Rutgers, *The Hidden Heritage*, 195 сл.

³⁶ AJ 19.274-277.

³⁷ Slingerland, “Suetonius *Claudius* 25.4”, 307 сл.

³⁸ См., впрочем, Lüdemann, *Paul*, 170—175, который отстаивает иную хронологию жизни Павла и считает, что первый раз тот останавливался в Коринфе в 41/42 г.

зания о Елене и об обретении креста не ранее конца IV — начала V в. и воспринявшая традицию об изгнании евреев из Рима при Клавдии из Деяний Апостолов или из Евсевия, никакой ценности для решения вопроса об антиеврейской акции Клавдия не представляет.⁴⁸

Итак, все эти противоречивые свидетельства, породившие огромное количество ученой литературы, ставят перед нами вопросы, которые можно сформулировать следующим образом:

- 1) имело ли место изгнание евреев из Рима при Клавдии (Светоний, Деяния Апостолов, Орозий) или же Клавдий запретил евреям собираться в синагогах (Дион Кассий);
- 2) если изгнание действительно имело место, то все ли евреи были изгнаны из Рима (Деяния) или только те, кто участвовал в беспорядках (возможное толкование Светония);
- 3) сколько антиеврейских акций совершил Клавдий — две (запрет на собрания и изгнание из Рима) или одну (тогда наши источники по-разному описывают одно событие);
- 4) когда произошло это событие (события);
- 5) означает ли, что упоминание Chrestus в тексте Светония свидетельствует о появлении христианских миссионеров в Риме и об их проповеди в синагогах, вызвавших волнения в иудейской общине, или же речь идет о неком неизвестном еврейском бунтовщике, носившем имя Хрест.

Учитывая противоречия в наших источниках, не приходится удивляться имеющемуся разнообразию ответов на перечисленные вопросы. Баркли в своем обзоре с полным основанием свел решения первых четырех из них к двум вариантам. Один состоит в том, чтобы принять за чистую монету сообщения всех четырех прямых источников и считать, что во время правления Клавдия произошло два события, связанных с ограничением прав евреев. Другой в том, чтобы считать, что все источники, хотя противоречиво и путано, сообщают об одном событии. Сам Баркли склоняется к первому решению и считает, что

⁴⁸ См. подробнее о легенде о Протонике Е.Н. Мещерская, *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник* (М, 1984), 44—48 и особ. с. 45, прим. 11, где появление имени Клавдия в качестве заслуженного христиан объясняется антииудаизмом христиан IV в., видевших в изгнании из Рима месть за непризнание Христа.

ления производят по меньшей мере странное впечатление, но становятся осмысленными, если подобные акции при Клавдии имели место (или если до Филона дошли слухи о том, что они возможны), и Филон, ссылаясь на поведение Августа, служившего для Клавдия образцом, в прикровенной и не задевающей императора форме выражал свой протест.⁴¹

Резкая фраза в письме Клавдия к Александрийцам о том, что евреи несут заразу всему миру, также может быть понята как отголосок недовольства Клавдия евреями в Риме.

В схолиях к Ювеналу 4.117,⁴² написанных ок. 400 г. по Р.Х., упоминаются евреи, поселившиеся в Ариции после изгнания из Рима. Момильяно связывает это сообщение с изгнанием 19 г. при Тиберию,⁴³ а Жюстер⁴⁴ и Шюрер⁴⁵ с изгнанием во время принципата Клавдия; обе интерпретации равно возможны, ни одна не имеет дополнительных подтверждений.⁴⁶

И наконец, Г. Ховард привлек внимание к легенде о Протонике, входящей в состав сирийского христианского сочинения «Учение Аддая», в которой он находит отражение столкновений иудеев и христиан при Клавдии.⁴⁷ Согласно легенде, Протоника, христианская прозелитка и жена Клавдия, совершает паломничество в Иерусалим, где она восстанавливает христиан в правах владение их реликвиями — Голгофой, гробницей Иисуса и обретенным Протоникой крестом, которые были захвачены иудеями. По возвращении в Рим Протоника рассказывает Клавдию о своем путешествии, и тот изгоняет евреев из Рима. Легенда о Протонике, появившаяся под влиянием ска-

⁴¹ Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 214; ср. также J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington, 1983, Good News Studies, 6) 136 сл.

⁴² Stem, *GLAJII* № 538.

⁴³ Momigliano, *Claudius the Emperor*, 30, 96, n. 24.

⁴⁴ Juster, *Les Juifs*, 181, прим. 9.

⁴⁵ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 (Leipzig, 1909⁴), 63; ср. также Riesner, *Die Frühzeit*, 168 сл.

⁴⁶ Ср. замечание в Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1,78, прим. 94 о том, что информация схолиаста может относиться к какому-нибудь другому событию, или вообще быть вымышленной.

⁴⁷ G. Howard, “The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, *Life of Claudius XXV.4*”, *Restoration Quarterly* 24 (1981) 177.

ограничениями (изгнаны только непосредственные участники волнений), а Дион ее полностью отвергает, но зато сообщает о запрещении собираться. Косвенное же свидетельство Филона показывает, что в начале царствования Клавдия в обществе *в одно и то же время* обсуждались две его меры — изгнание евреев и запрет на их собрания. Противоречивый характер источников не позволяет с точностью восстановить, что же произошло на самом деле. Ясно одно: вскоре после начала своего принципата Клавдий предпринял некоторые антиеврейские действия, в результате которых часть евреев покинула Рим.

Причину недовольства Клавдия евреями объясняет только Светоний. Литература, посвященная этой короткой фразе, огромна, что неудивительно, учитывая важность предмета — первое появление христианства в Риме.⁵³ Исходная точка как для тех, кто признает идентификацию светониевского Хреста с Иисусом Христом, как и для тех, кто ее решительно отвергает, — аргумент от написания.

Сторонники идентификации обычно ссылаются на то, что написания Χριστό? и Χρηστό?, χριστιανοί и χρηστιανοί, Chrestus и Christus, Chrestiani и Christiani чередовались на раннем этапе и у самих христиан.⁵⁴ Характерно, что в Синайском кодексе, для которого смешение η и ε не характерно, встречается только

⁵³ Только за последние несколько лет вышли две книги, посвященные этой проблеме: Slingerland, *Claudian Policymaking* (1997), где категорически отвергается идентификация Хреста Светония и Христа, и Botermann, *Judenedikt des Kaisers Claudius* (1996), где доказывается обратное.

⁵⁴ В греческих надписях засвидетельствована также форма χρειστιανό?. Вариации трех форм в надписях с формулой Χριστιανοί Χριστιανοῖ? из Фригии (см. E. Gibson, *The “Christiansfor Christians” Inscriptions of Phrygia*, Harvard, 1978, Harvard Theological Studies, XXXII) послужили основанием для теории Рамзи, который считал, что эти надписи можно датировать в зависимости от орфографии: в самых ранних слово христиане пишется через ει, затем через η (в обоих слу чаях до IV в.) и, наконец, через ε (W. Ramsay, *Expositor* 8(1888), 251—255). Эта теория ошибочна, так как написание с ει встречается и в VIII в., а во Фригии на памятниках послеконстантиновского времени. Уже ко II в. звук, который передавался буквой η, слился с /i/. См. *NewDocs* 3, 129 (G.H.R. Horsley).

в 41 г. Клавдий запретил синагогальные собрания, а в 49 г. изгнал из Рима тех евреев, которые оказались замешанными в волнениях.⁴⁹ Я готова скорее поддержать второе.

Прежде всего, я полагаю, следует отказаться от даты, которую приводит Орозий с ошибочной ссылкой на Иосифа Флавия.⁵⁰ Принимающие ее исследователи делают это по одной из двух причин. Одни считают психологически невозможным для Клавдия в одно и то же время издавать документы, подтверждающие привилегии евреев, и предпринимать антиеврейские акции в Риме (см. критику этого подхода выше), другие, признавая, что у Светония речь идет о христианах, полагают, что более поздняя дата лучше соответствует сложившимся в науке представлениям о начале христианской миссионерской деятельности в столице империи.⁵¹ Произвольный выбор даты из сочинения, в котором в интересующем нас конкретном месте приведена неправильная ссылка на источник сообщения, только потому, что эта дата соответствует научной вульгате, нарушает один из основополагающих принципов исторической реконструкции: критика источников должна предшествовать реконструкции исторических событий.⁵²

Светоний, Дион и Лука упоминают о мерах против евреев. Все три автора знают традицию об изгнании, но Лука полностью ее принимает, Светоний, возможно, с некоторыми

⁴⁹ Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 305 сл.

⁵⁰ Я полностью согласна с Людеманном, который настаивает на том, что “по методологическим соображениям ни в коем случае не следует отталкиваться от сохраненной им даты изгнания евреев” (Lüdemann, *Paul*, 164). Он также обращает внимание на апологетическое начало в работе Орозия. Последний, имея целью собрать сообщения о Христе у светских писателей, не сомневался в том, что информация Светония относится к христианам. Появление христиан в Риме Орозий связывал с проповедью Петра и относил к началу царствования Клавдия, но по соображениям хронологическим не мог принять столь ранней даты для изгнания (Lüdemann, *Paul*, 186 сл., прим. 64).

⁵¹ См., например, замечание Скрамуццы о том, что в том случае, если мы принимаем идентификацию светониевского Хреста с Иисусом, то дата Орозия является правдоподобной (V. M. Scramuzza, *The Emperor Claudius*, 287, прим. 20).

⁵² Ср. Lüdemann, *Paul*, 167.

добрый», была общим местом христианских апологетов: “Что до нашего имени, которое нам вменяют в вину, то мы наидобре́йшие люди (χρηστότατοι)”.⁵⁷ Иногда у христианских авторов встречается основанная на созвучии игра слов: ἐγώ μέν ουν ομολογώ είναι Χριστιανό? ... ἔλπιζον εύχρηστο? είναι τῷ θεῷ.⁵⁸ Лактанций свидетельствует, что имя Христа часто искажалось точно так же, как и имя его последователей:

Christus pop proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni... sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere.

“Христос не является собственным именем, но обозначением власти и царского достоинства ... Но смысл Его имени следует объяснить из-за ошибки невежественных людей, которые, изменив одну букву, обычно называют Его Хрестом”.

Светоний делает, таким образом, вполне банальную ошибку, что и неудивительно, особенно для писателя-язычника, которого мало волновали подлинная история Христа, дата его казни и мессианский смысл его титула,⁵⁹ равно как и мессианский смысл его титула. Помимо прочего Xp̄fcerro?/Chrestus было

⁵⁷ Justinus Martyr, *Apol.* 4.

⁵⁸ Theophilus, *Ad Autolycum*, 1.1. Возможно подобная игра слов содержится уже в НЗ. См. Gibson, *The “Christians for Christians” Inscriptions*, 16, которая цитирует в этой связи два новозаветных пассажа Лк 6:35 и Еф 4:32. Ср. также приведенную Гибсон там же любопытную христианскую надпись из Сиракуз: [Х]риоī? χρηστή Χρησιανη Χρ(ιστόν) πιστεύσασα.

⁵⁹ Светоний упоминает христиан в *Nero* 16.2, но в отличие от Тацита не демонстрирует никаких знаний об истории Христа. Теоретически вполне возможно допустить, что языческий автор, даже в начале второго века мог верить, что Христос находился в Риме во времена Клавдия. Ошибка Светония (или его источника) может быть объяснена прозрачным значением слов с суффиксом -ιαπί: приверженцы определенного лидера. Экстравагантная идея Грейвса и Подро о том, что Иисус избежал смерти на кресте и отправился в Рим, где его появление вызвало волнения, что и было зафиксировано в обсуждаемом пассаже Светония (R. Graves, J. Podro, *Jesus in Rome: A Historical Conjecture* (London, 1957) 42), обсуждения не заслуживает.

орфографический вариант Хρηστανό⁵⁵. Тертуллиан в “Апологии” 3.5 объясняет, что язычники заменили і на е в результате неправильной этимологии:^{56 57}

Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur; sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis — nam nec nominis certa notitia apud vos — de suavitate vel benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuumX

“Имя “христианин”, как показывает его толкование, происходит от помазания. Но даже когда оно неправильно произносится вами как “хрестианин” — ведь даже имени нашего вы не знаете точно, — оно образовано от приятности и доброты. Таким образом, в людях невинных вызывает ненависть и имя невинное”.

Ирония по поводу того, что язычники осуждают христиан по одному имени, производя его при этом от слова «хороший,

⁵⁵ Act 11:26; 26:28; 1 Pet 4:16 (во всех случаях первая рука). См. другие примеры неправильного написания в F. Blass, “ХΡΗΣΗΑΝΟΙ — ХΡΙΣΤΙΑΝΟΙ”, *Hermes* 30 (1895) 465-470.

⁵⁶ И.М.Тройский, “Chrestiani (Tacit., *Ann.*, XV, 44, 2) и Chrestus (Sueton., *Claudius*, 25, 4)”, *Античность и современность* (М, 1972) 34-37, обратил внимание на то, что поскольку греческое долгое открытое і было фонетически ближе к латинскому долгому закрытому е, чем к латинскому долгому закрытому і, форма Chrestus вообще является закономерной передачей Хριστό? для разговорной латинской речи. Греческую же форму с ё он объясняет тем, что “дериват с латинским суффиксом -ianus распространялся частично в той форме, которую приняло в разговорной латыни производящее слово” (*ibid.*, 37). Последнее малоубедительно. Не говоря уже о том, что это объяснение предполагает заимствование в одну сторону устное, а в другую письменное, оно не учитывает того, что использование для обозначения приверженцев Иисуса производного с латинским суффиксом еще не означает, что слово было обязательно создано в латиноговорящей среде. Суффикс -ianus был заимствован греческим языком и встречается в греческих словах уже в I в. Хотя многие ученые считают, что имя “христиане” родилось не в христианской, а в языческой среде (впрочем, не обязательно латиноязычной), римские власти — лишь один из возможных претендентов на авторство), тем не менее есть весьма веские аргументы и в пользу того, что “христиане” было самоназванием, см. подробнее с. 179 прим. 50.

⁵⁷ Lactantius, *De vera sapientia*, 4.

особых колебаний со смелостью, приводящей современных текстологов в отчаяние, улучшали текст и исправляли то, что им представлялось неправильным. Ошибочное написание имен «Христос» и «христиане» было среди наиболее очевидных ошибок, нуждавшихся в исправлении. Характерна тацитовская традиция. Несмотря на утверждения, что Тацит знал правильное написание, *codex Mediceus* (Лии.15, 44) демонстрирует, что дело обстоит отнюдь не так просто. В нем мы находим написание *Chrestiani*, исправленное затем или самим писцом, или второй рукой.⁶⁴ ⁶⁵ Этот факт свидетельствует о том, что, возможно, в архетеипе, к которому восходит *codex Mediceus*, имя было написано через *e*,⁶⁶ то есть, что переписчики сочинения Тацита вплоть до писца нашего кодекса (или его спровещика) не сочли нужным исправить очевидно ошибочное написание. Любопытно, что имя *Christus* написано в *codex Mediceus* правильно, через *i*. Впрочем, это отнюдь не означает, что так же обстояло дело и в архетеипе. Можно, например, представить себе такую ситуацию: писец *codex Mediceus* точно скопировал с той рукописи, которая была в его распоряжении, форму *Chrestiani*, затем автоматически написал имя Христа правильно, хотя в рукописи оно было написано также с ошибкой, а потом, осознав противоречие, исправил также и первое слово. С другой стороны, возможно, Тацит осознанно использовал разное написание: он знал, что римский *vulgus* называл христиан *Chrestiani*, хотя на самом деле *auctor nominis* именовался *Christus*. Тогда весь пассаж Тацита приобретает ироническое звучание: их, столь ненавистных из-за своих мерзостных преступлений (*reg flagitia invisos*), римский народ по неведению называет именем, произведенным от слова «хороший».⁶⁷ Но, в конечном итоге, следует признать, что нам просто неизвестно, знал ли Тацит правильное написание имени и его этимологию.

⁶⁴Самая ранняя рукопись Светония — это *codex Memmianus* IX века с исправлениями, сделанными в XI-XII вв.; знаменитый *codex Mediceus alter*, который содержит тацитовские “Анналы” XI—XVI, был написан в XI в.

⁶⁵H. Fuchs, “*Tacitus über die Christen*”, *VC* 4(1950) 70, прим. 6.

⁶⁶H. Fuchs, *loc. cit.*

⁶⁷Hamack, *Die Mission und Ausbreitung*, 427 сл.; H. Fuchs, “*Tacitus*”, 72 сл.; Taylor, “*Why were the Disciples*”, 77 сл. Ср. также Троицкий,

распространенным именем собственным,⁶⁰ и для языческого автора, если он не получил соответствующих инструкций, написание с η/ε было наиболее естественным, если не единствен-но возможным.⁶¹

Именно на распространности имени и делают акцент те, кто отвергают идентификацию: поскольку, утверждают они, Хрест было достаточно часто встречающимся именем, нас не должно удивлять появление в Риме бунтовщика, его носившего.⁶² Они также ссылаются на то, что Светоний, равно как и Тацит до него, знал правильную форму имени приверженцев «нового и опасного предрассудка». Но так ли это в действительности?

Чтение научной литературы иногда создает впечатление, что мы владеем рукописями, написанными рукой Светония или Тацита.⁶³ То, чем мы обладаем на самом деле, — это рукописи, написанные переписчиками-христианами,⁶⁴ * * * * которые без

⁶⁰ Имя Chrestus/Chresta было распространено в Риме как среди свободных, так и среди вольноотпущенников и рабов; см. H.Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom*, II (Berlin/New York, 1982), 929—931 (Chrestus), 931—934 (Chreste); *id.*, *Die stadtömischen Sklavennamen: ein Namenbuch* (Stuttgart, 1996), *Forschungen zur antiken Sklaverei*, Beiheil 2), 470 сл.; см. также Slingerland, *Claudian Policymaking*, 187 слл.

⁶¹ Сохранилась надпись из сирийской Антиохии, поставленная неким Гаем Юлием Христом (C. Iulius Christus) во время принципата Тиберия. Слингерленд исправляет имя в этой надписи на Chrestus (мотивируя это отсутствием когномена Christus) и видит в этом “Хресте” одного из вероятных кандидатов на роль светониевского Хреста (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 195—200).

⁶² См. список кандидатов в D.Slingerland, “Chrestus: Christus?”, *New Perspectives on Ancient Judaism*, 4: *The Literature on Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, ed. A. J. Avery-Peck (Lanham/New York/London, 1989) 133 сл.

⁶³ Интересна в этой связи позиция Д. Слингерленда, который, с одной стороны, учитывая “причуды рукописной передачи текста”, отказывается от опоры на содержащийся в наших рукописях Светония *Nero* 16.2 орографический вариант Christiani и не исключает того, что Светоний мог написать Chrestiani, но с другой, не сомневающейся, что в обсуждаемом месте *Claud.* 25.4 у Светония стоит Chrestus (Slingerland, “Chrestus: Christus? 136; *id. Claudian Policymaking*, 205). Напомню, Слингерленд является сторонником точки зрения, что Chrestus Светония отношения к Христу не имеет.

просто *не знаем*, как они писали мессианский титул и образованное от него название adeptов нового религиозного течения.

Отставив в сторону аргументацию от написания, мы вынуждены констатировать, что все прочие доказательства в пользу идентификации Хреста с Иисусом не являются решающими и легко могут быть оспорены.⁶⁹ С другой стороны, не существует никаких серьезных аргументов против возможности появления христиан в Риме в первый год принципата Клавдия,⁷⁰ и отождествление Хреста Светония с неким неизвестным еврейским бунтовщиком никакими свидетельствами не подкреплено. Слингерленд несколько искажает ситуацию, когда пишет: «*Chrestus event* вполне осмыслен в том виде, в каком он появляется у Светония, в Деяниях и, при условии, что речь идет о том же самом событии, у Диона Кассия», поскольку «*Chrestus event*» существует только у Светония. Интересно, по какому направлению пошла бы ученая дискуссия, если в светониевском пассаже находился бы «*Christus event*»? Это возвращает нас к проблеме орфографии и к разочаровывающему заключению о том, что оба решения по большому счету одинаково недоказуемы. Тем не менее, я скорее склонна поддержать идентификацию Хреста с Христом и признать, что в светониевском пассаже отражены волнения в иудейской общине Рима, вызванные появлением первых христианских миссионеров.⁷¹ Это ре-

⁶⁹ Аргументация в пользу идентификации в наиболее полном виде представлена в Н. Janne, “*Impulsore Chresto*”, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales* 2 (1934), 531—553; Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, наиболее решительно оспорена в Slingerland, “*Chrestus: Christus*”, 133—144 и в книге того же автора *Claudian Policymaking*.

⁷⁰ Разумеется, широкомасштабная миссионерская деятельность началась ближе к концу десятилетия, однако мы знаем о появлении христианских общин в Дамаске, Финикии, Антиохии и на Кипре еще в 30-е годы, см. Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Corinth*, 132 сл.

⁷¹ Впрочем, следует упомянуть еще об одном варианте решения: у Светония речь идет об одном из многочисленных иудейских претендентов на роль Мессии, которые появлялись в это насыщенное эсхатологическими чаяниями время. См. защиту этой интерпретации в упомянутой статье Тройского и ее обоснованную критику в Janne, “*Impulsore Chresto*”, 542—544.

То же самое относится и к Светонию. Обычно считается, что когда Орозий цитировал светониевский пассаж, то он исправил *impulsore Chresto* на *impulsore Christo* и связал изгнание евреев с появлением в Риме христиан.*⁶⁸ *** Это вполне вероятно, особенно на фоне его апологетических тенденций. Но можно, например, представить и другой ход событий: Светоний знал правильную форму *Christus*, а изменение было внесено в часть рукописей переписчиками — ведь до того, как перепиской языческой литературы стали заниматься христиане, она была делом язычников, для которых форма *Chrestus* была более привычной и осмысленной. То, что позднее имя не было исправлено переписчиками-христианами, тоже вполне объяснимо: они не считали, что речь идет о Христе. Переписчики без малейших колебаний исправляли написания в ситуации очевидной, но в этом конкретном случае их могло остановить то, что они твердо знали, что, во-первых, Христа в Риме быть не могло и, во-вторых, что он не был *impulsor*. Они скорее вместе с частью нынешнего учено-го сообщества готовы были считать, что у Светония речь идет о ком-то другом. В средневековый период, когда и были изготовлены наши рукописи, имя Хрест все еще было в употреблении, хотя и менее популярно, правильное написание и этимология имени *Christus* давно общеизвестны, а каламбуры, основанные на изменении одной буквы, давно вышли из моды.

Все приведенные выше рассуждения отнюдь не означают, что я пытаюсь предложить некую новую текстологическую гипотезу. Моя цель — показать, насколько шатко основание, на котором покоятся рассуждения о форме имен “Христос” и “христиане” у Светония и Тацита. Необходимо отказаться от догматических утверждений по этому поводу и признать, что мы

“*Chrestiani*”, 38, где акцент делается на моменте “социально-диалектологическом”: простые люди восприняли название “христиане” в устном звучании и поэтому для них естественной формой в соответствии с интерференцией латинской и греческой звуковой системы была *Chrestiani*, а образованная часть общества — письменно, и поэтому здесь действовали правила буквенного соответствия.

⁶⁸ С. Рейнак допускал возможность того, что рукопись, которой пользовался Орозий, уже содержала форму *Christus* (S. Reinach, “Le première allusion au christianisme dans l’histoire: sur un passage énigmatique d’une lettre de Claude”, *RHR* 90 (1924), 117).

и вызвать серьезную озабоченность властей. Несмотря на отсутствие крупномасштабной и целенаправленной деятельности иудеев по рекрутированию прозелитов, многие язычники настолько были увлечены экзотической религией (не становясь при этом прозелитами), что римские власти дважды — в 139 г. до Р.Х. и в 19 г. от Р.Х. — сочли необходимым изгнать из Рима виновников распространения чужеземной ‘заразы’,⁷⁴ которые таким образом разделили судьбу представителей многих других восточных религий: изгнание чужих в Риме считалось лучшим методом борьбы за чистоту римских нравов и религиозных традиций. И если раньше римляне дважды высыпали евреев из Рима только потому, что там распространялась своего рода мода на иудаизм, то сколь быстры и решительны должны были быть их действия при известии о переходе иудеев к активной миссионерской деятельности. Соображения такого рода и побуждают меня, со всеми оговорками, принять сторону тех исследователей, которые считают, что светониевский пассаж является первым упоминанием о христианах в Риме.

Правление Нерона, во время которого произошло первое преследование христиан как членов самостоятельной, отдельной от иудаизма секты, для евреев было вполне мирным.⁷⁵

Информация о каких-либо событиях, связанных с еврейскими общинами в Риме во время Иудейской войны, отсутствует. Понятно, что триумф, спровоцированный в Риме по случаю победы в Иудейской войне, во время которого по Риму, среди прочей военной добычи, несли захваченные золотые предметы из Храма — стол и семисвечник, а также свиток Торы,⁷⁶ не прибавил римским евреям чувства безопасности. Но хотя еврейский дом в Палестине перестал существовать и Храм лежал в развалинах,

⁷⁴ В обоих случаях источники объясняют эти действия желанием властей пресечь религиозную пропаганду, что и сделало тексты об изгнании фундаментом теории о существовании активной иудейской миссионерской деятельности, давшей импульс и образец миссии христианской. См. в деталях выше, гл. 2—3.

⁷⁵ О жене Нерона Поппее и о ее связях с иудаизмом см. с. 138; 300, прим. 73.

⁷⁶ См. живописное описание триумфальной процессии в “Иудейской войне”, 7.132-157.

шение представляется мне более экономным, нежели его альтернатива. В самом деле, если мы согласимся с тем, что Хрест был неким неизвестным из источников еврейским бунтовщиком, мы должны автоматически постулировать следующее: 1) существование еврея с именем, среди евреев-мужчин, насколько мне известно, не зафиксированным⁷² и звучащим при этом так же, как мессианский титул; 2) конфликт, выплеснувшийся за пределы иудейской общины и угрожающий спокойствию в Риме, при этом настолько обесспокоивший римскую власть, что она в лице Клавдия сочла необходимым вмешаться. Если же принять, что в Риме в 41 году появились христиане, то все, что нужно допустить, — это неточную информацию Светонония о судьбе Иисуса. Реакция Клавдия тогда становится понятной — христианские проповедники почти с самого начала распространения христианства не исключали из своей целевой аудитории язычников, и, учитывая, что среди языческих поклонников иудаизма были люди, принадлежащие к верхушке римского общества,⁷³ *** информация о переходе иудеев (от которых тогда еще и сами христиане не отделились, и, что для нас важнее, римские власти отделять христиан не научились) к активной проповеди могла распространиться достаточно быстро

⁷² В пантиканской манумиссии *CIRB* 70 (81 г. по Р.Х.) встречается женская форма этого имени Хрήστη, но носительница этого имени совсем не обязательно была еврейкой. Она могла быть симпатизирующей иудаизму язычницей, решившей оказать любезность местной иудейской общине, обязав своего вольноотпущенника выполнять некоторые работы в иудейском молельном доме. См. подробнее о боспорских манумиссиях с. 126 слл.; 204, прим. 196.

⁷³ Ср. информацию Иосифа Флавия (*AJ* 20, 195) о том, что жена Нерона Поппaea симпатизировала иудаизму (θεοσεβή?). См. дискуссию о значении этого выражения у Иосифа Флавия: E.M. Smallwood, ‘The Alleged Jewish Tendencies of Poppea Sabina’, *JTS* n.s. 10 (1959) 325-335; Williams, “The Jewish Tendencies”, 97-111. К иудействующим членам аристократических семейств в более позднее время принадлежала Юлия Севера, которая построила синагогу в Акмонии и была верховной жрицей императорского культа (*MAMA VI*. 262 = СЛП, 766), и Капитолина из Тралл, один из членов семьи которой был проконсулом Азии, а другой сенатором и пожизненным жрецом Зевса Ларасия в Траллах (СЛ72924 = Lifshitz, *DF* 30).

(1) Синагога агриппесийцев (*Ἀγριππησίον*)⁸² предположительно была названа в честь Марка Випсания Агриппы, зятя императора Августа. Другими возможными кандидатами являются иудейские цари Агриппа I и Агриппа II. Впрочем, нельзя исключить и того, что название общины было образовано не от имени собственного, а от названия здания или района, например от *Hortea Agrippiana* в *Regio VIII* Рима⁸³; см. также (2).

(2) В шести эпитафиях упоминается синагога авестесийцев (*Αὐστοστησίον*).⁸⁴ Высказывалась гипотеза, что названия обеих синагог (агриппесийцев и авестесийцев) связаны с тем, что общины первоначально состояли из вольноотпущенников Агриппы и Августа.⁸⁵ В принципе, такое объяснение вполне допустимо.⁸⁶

(3) Синагога калкаресийцев (*Καλκαρησίον*)⁸⁷ обычно считалась принадлежащей общине обжигальщиков извести, поскольку латинское слово *calcarenses* (*calcarienses*) в надписях употреблялось для обозначения гильдии обжигальщиков известна (хотя занимающихся этим ремеслом обычно называли *caicagiai*).⁸⁸ Леон на том основании, что у евреев обычно не было отдельных общин для профессиональных групп, полагает более правдоподобным, что имя общины было произведено от названия местности (улицы или района).⁸⁹ Фрей отметил, что в XI в. в южной части Марсова поля был район, который назывался *Calcaria*, но он находился далеко от катакомбы Монтерверде, где хоронили членов этой общины.⁹⁰

⁸² III² 425, 365, 503, 733e (B) = Noy, *JWE* 2, 130, 170, 549, 562.

⁸³ Leon, *The Jews*, 140—142; Noy, *JWE* 2, 110.

⁸⁴ CIJ 284, 301, 338, 416, 496 = Noy, *JWE* 2, 547, 96, 169, 189, 194, 542; о значении названия синагоги см. выше, с. 282.

⁸⁵ Cp. Phil 4:22: οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος? οἰκία;. см. Schürer, *\fermes*, Millar, Goodman, 3, 1, 96 и прим. 26 (параллели из названий языческих объединений).

⁸⁶ Cp. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 86, прим. 3.

⁸⁷ C7L² 304, 316, 384, 504, 537 = Noy, *JWE* 2, 69, 98, 165, 558, 584.

⁸⁸ Noy, *JWE* 2, коммент. к № 69 (с. 61).

⁸⁹ Leon, *The Jews*, 142—144.

⁹⁰ CIJ 2, LXXV; Leon, *The Jews*, 144.

линах, особые привилегии евреев в диаспоре не были отменены. Единственным важным изменением было введение особого иудейского налога, заменившего налог храмовый.⁷⁷

Что касается численности еврейского населения в Риме, то она была предметом оживленных споров, и по различным оценкам в I по Р.Х. составляла от 10 до 60 тыс. человек.⁷⁸

2. Эпиграфические свидетельства

Наиболее важная информация о жизни евреев в Риме содержится в надписях, найденных в шести еврейских подземных кладбищах, обычно называемых катакомбами: Монтерверде (на Виа Пертуэнсе), Винья Ранданини, Виа Чимарра, Винья Касилиана, Вилла Торлония (две катакомбы).⁷⁹ Датируются они II—IV вв. по Р. Х.⁸⁰ Помимо надписей, другие археологические находки, такие как саркофаги, настенная живопись, керамические лампы и т.п., также оказываются полезными при изучении повседневной жизни еврейских общин.⁸¹

2.1. Синагоги в Риме

Согласно надписям, в Риме существовало по меньшей мере одиннадцать синагог.

⁷⁷ См. подробно выше с. 27 слл.

⁷⁸ См. ссылки на литературу в Solin, “Juden und Syrer”, 698 сл., прим. 53.0 ненадежности подсчетов численности еврейского населения в эллинистическое и римское время см. с. 54; ср. также Rutgers, “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period” 365, который особенно подчеркивает ненадежность цифр, которые приводят современники (или источники, близкие по времени), а именно они и являются основой демографических выкладок для Рима.

⁷⁹ См. подробное описание катакомб в Leon, *The Jews*, 6—66; 351-355; Noy, *JWE2*, 1-9, 173-181, 332, 337-338, 341-346 (слит.).

⁸⁰ Относительно датирующихся I в. по Р.Х. клейм на кирпичах в некоторых катакомбах см. подробно СЛЛ², 211-227. Однако разница между временем производства кирпичей и временем их использования может быть очень значительной. В катакомбах нет ни одной эпиграфии ранее II в., большинство же относится к III-IV вв., см. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 45-71.

⁸¹ См. Rutgers, *The Jews in Rome*, 50-100,

вой таблице, карте четвертого века, было обозначено как locus Iudeomm Augusti; к Sicinum, месту на Эсквилинском холме; к др.-евр. **שכנים** (“соседи”) или **םינקז** (“старейшины”).⁹⁸

(8) Синагога сибуресийцев (*Σιβουρητσίων*) засвидетельствована шестью (возможно, семью) надписями.⁹⁹ Считается, что имя происходит от Субуры (*Subura*), населенного мелкими лавочниками и рабочими района Рима с довольно скверной репутацией, расположенного в низине между Эсквилином, Квириналом и Виминалом. Следует отметить, впрочем, что написание с Σιβ- нигде, кроме как в еврейских надписях, не встречается.¹⁰⁰

(9) Синагога триполитанцев (*Τριπολειτών*) известна только из одной надписи.¹⁰¹ Название общины происходит от названия города Триполь, откуда в Рим приехали члены общины. В качестве возможных кандидатов рассматриваются Триполь в Финикии и в Северной Африке.¹⁰²

(10) Синагога вернаклесийцев (*Βερνάκλων*, *Βερνακλωρων*, *Βερνακλῆτων*) упоминается в четырех надписях.¹⁰³ Существуют две основные теории, объясняющие происхождение названия. Согласно одной, имя произведено от уменьшительной формы *vemac(u)lus* от лат. *veta* (“рожденный в доме” — обозначение рабов, рожденных в доме хозяина, в отличие от купленных), и община состояла из евреев рабского происхожде-

⁹⁸ См. критику этих интерпретаций в Leon, *The Jews*, 149—151; ср. также Noy, *JWE* 2, с. 284.

⁹⁹ С/Л² 18, 22, 35а (*Lifshitz, Prolegomenon*), 67, 140, 380 = Noy, *JWE* 2, 428, 452, 527, 452, 338, 557; ср. также 37 = 488, в которой больший-ство издателей восстанавливает название этой синагоги.

¹⁰⁰ Leon, *The Jews*, 151-153; Noy, *JWE* 2, 436, с. 284.

¹⁰¹ С7/Р390 = Noy, *JWE* 2, 166; ср. также 408 = 113, эпитафию некоего Симмаха, который занимал должность герусиарха: εἱεροσάρχη? (= γερουσιάρχη?) Триполитр. В надписи не упоминается община триполитанцев, и, вполне вероятно, что покойный был не должностным лицом этой синагоги, а уроженцем Триполя (поскольку название провинции не упоминается, то, скорее всего, имеется в виду город в Сирии, хотя, в принципе, допустимы и другие варианты). Возможные интерпретации в этом случае: “герусиарх и [родом] из Триполя” и “герусиарх Триполя” (Noy, *JWE* 2, с. 96).

¹⁰² Leon, *The Jews*, 153 сл.

¹⁰³ СЛ² 318, 383, 398, 494 = Noy, *JWE* 2, 114, 117, 106, 540.

(4) Название синагоги кампесийцев (Καμπτσίων, Campi)⁹¹ обычно производят от Campus Martius, где, по-видимому, было расположено здание синагоги.⁹²

(5) Элейская синагога (Ἐλαία, Ἐλέα) упоминается только в двух надписях. Название является загадочным. Было высказано предположение, что оно происходит от слова “маслина”, “оливковое дерево”. Другие интерпретации производят название от имени пророка Илии; от названия отрога Палатина Велии (Velia); от названия города, из которого прибыли в Рим первые члены общины (кандидатуры включают Элею в Этолии, Финикии, Вифинии, Сирии, Мизии и т.д.). Каждая из предложенных интерпретаций имеет свои слабые стороны, и ни одна не может рассматриваться как полностью удовлетворительная.⁹³

(6) В четырех надписях упоминается синагога евреев (Ἐβραίον).⁹⁴ Учитывая, что в римских надписях несколько человек были названы Еβραίοι, высказывалось предположение, что все они были членами этой общины. Это маловероятно, поскольку во всех остальных случаях название общины ветречается лишь в эпитафиях ее должностных лиц.⁹⁵

(7) О существовании общины секенов (Σεκτηνόν) известно всего из одной надписи.⁹⁶ Слово “синагога” в ней не упоминается, однако то, что после упоминания должностного лица общины (γραμματεύ?) в ней стоит слово в родительном падеже множественного числа (Σεκτηνόν), позволяет по аналогии с другими надписями предположить, что и здесь перед нами название общины. В попытках объяснить название был предложен ряд гипотез, включающих возведение имени к названию деревни в Галилее, имя которой писалось в источниках по-разному (например, Σωγάνη у Иосифа Флавия⁹⁷); к названию порта Искина (Скина) в Северной Африке, которое на Певтингеро-

⁹¹ С/Л² 88, 319, 523 = Noy, *JWE* 2, 288, 560, 577.

⁹² Leon, *The Jews*, 145; Noy, *JWE* 2, с. 250.

⁹³ Leon, *The Jews*, 145—147.

⁹⁴ С/П291, 317, 510, 535 = Noy, *JWE* 2, 33, 2, 578, 579; о значении названия общины см. выше, с. 273.

⁹⁵ Leon, *The Jews*, 149.

⁹⁶ С/Л² 7 = Noy, *JWE* 2, 436.

⁹⁷ *Vita*, 265.

и о том, что евреи жили в районе на правом берегу Тибра. В Деян 28:17 упоминаются главы иудейской общины в Риме, но без уточнения их титулов: τού? ουτα? των Ἰουδαίων πρότοι?¹⁰⁸ Из надписей нам известна титулатура руководства общиной, но о том, какие функции выполняло то или иное должностное лицо, они молчат. По этой причине в научной литературе и существует такое разнообразие подчас противоположных теорий о структуре синагог.

Первый вопрос, на который необходимо ответить, обсуждая организацию еврейского сообщества в Риме, состоит в следующем: существовал ли в Риме некий центральный орган руководства всеми еврейскими общинами, наподобие того, как это было в Александрии, или же все общинны были совершенно автономны. Жюстер, Краусе, Ла Пиана и Барон считали, что общинны управлялись централизованно, тогда как Шюрер, Фрей и Леон полагали, что они были независимы.¹⁰⁹ Последняя точка зрения сейчас является доминирующей.¹¹⁰ Также общепринятым стало представление о том, что структурно все синагоги были гомогенны.¹¹¹

¹⁰⁸ Попытки идентифицировать этих οι ουτε? των Ἰουδαίων πρότοι с должностными лицами, известными нам из надписей, предпринимались неоднократно. Фрей считал, что у Луки речь идет о герусиархах (*CIJ I² CVI*), Пенна (R. Penna, “Les Juifs à Rome au temps de l’apôtre Paul”, *NTS28* (1982), 330), что, в первую очередь, об архонтах, хотя не исключал, что имелись в виду также и другие должностные лица (грамматевс, герусиарх, некоторые пресвитеры). Все эти идеификации носят гадательный характер. Как правильно отметила М. Вильямс, выражение Луки слишком неопределенно, и вполне возможно, он имел в виду не должностных лиц, а просто заметных в общине лиц (M. Williams, “The Structure of Roman Jewry Re-considered — Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?”, *ZPE104* (1994), 130).

¹⁰⁹ См. обсуждение этой проблемы и ссылки на литературу в Leon, *The Jews*, 167—194.

¹¹⁰ Для знакомства с научной вульгатой по этому вопросу полезна работа Вифеля: W. Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity”, *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried (Edinbourgh, 1991), 85—101.

¹¹¹ См., однако, М. Вильямс, которая энергично отстаивает разнообразие структур и титулатуры в римских общинах (Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 129-141).

ния, возможно, из вольноотпущенников или их детей (ср. Деян 6:9, где упоминается συναγωγή Λιβερτίνων — “синагога либертинов”, от лат. *libertinus*, “вольноотпущенник”). Другая, гораздо более правдоподобная теория связывает название с *vernaculus* — “туземный, местный”; из этого объяснения следует, что в общину входили, по крайней мере, изначально, евреи, родившиеся в Риме.¹⁰⁴

(11) Синагога волумнессийцев (*Βολουμνητίων*, *Βολυμνησίων*) засвидетельствована четырьмя надписями.¹⁰⁵ Принято считать, что имя происходит от собственного имени *Volumnius*. Эпоним общины, идентифицируется некоторыми с Волумнем, прокуратором Сирии в 8 г. до Р.Х. и другом Ирода, несколько раз упомянутым Иосифом Флавием.¹⁰⁶ Леон, впрочем, решительно (и небезосновательно) возражает против этой идентификации и настаивает на том, что личность патрона или основателя этой синагоги нам неизвестна.

В литературе назывались имена еще четырех синагог, но свидетельства не надежны. Самая живая дискуссия велась по поводу синагоги иродиан (родосцев) в связи с различными вариантами реконструкции имени: Ἰροδίων или Ῥοδίων. Часть исследователей расценивает предположение, что синагога могла быть названа именем ненавистного для большинства евреев царя Ирода, заведомо ошибочным. Впрочем, наличие большой лакуны после слова «синагога» перед словом, которое интерпретировалось как название синагоги, скорее говорит о том, что Ἰροδίων является здесь личным именем.^{107**}

2.2. Организация римских синагог

Из литературных свидетельств о структуре и организации римских синагог нам практически ничего не известно. Филон просто говорит о существовании иудейских молельных домов

¹⁰⁴См. подробное обсуждение происхождения названия синагоги в Leon, *The Jews*, 154—157; ср. также Noy, *JWE2*, с. 90.

¹⁰⁵CUP 343,402, 417, 523 = Noy, *JWE2*, 167, 100, 163, 577.

^mAJ 16.9.1; 2.280, 283; BJ 1.27

¹⁰⁷См. подробное обсуждение в Leon, *The Jews*, 159-165; ср. также Noy, *JWE2*, 106, с. 253 с современной библиографией, новым чтением и новой интерпретацией.

главой или одной из синагог, или же центрального органа, руководившего деятельностью всех общин, но отсутствие других упоминаний этой должности, а главное, серьезные сомнения в том, что такой орган действительно существовал в Риме, делает последнее предположение весьма сомнительным.¹²¹

(3) αρχόν. Эта должность встречается в надписях чаще всего: в одном только Риме около пятидесяти раз.¹²² Понимание роли архонтов зависит от позиции в дискуссии о том, существовал ли в Риме центральный орган, регулирующий жизнь всех общин. Те, кто считают общинами полностью автономными, видят в архонтах членов исполнительного органа, обеспечивающего ежедневную жизнь общин. Те, кто считают, что жизнь общин управлялась централизованно, рассматривают архонтов как членов центрального органа, каждый из которых представлял определенную общину.¹²³ Точные функции архонтов неизвестны. Поздняя христианская проповедь, возможно принадлежащая Понтию Максиму, сообщает, что архонтов выбирали в сентябре.¹²⁴ Существование титулов *σι? δρχων* и *xpls^τ &ρχων* (один раз) показывает, что архонтов выбирали на определенный срок, возможно, на год. В шести римских надписях встречается титул *δια βίου*,¹²⁵ который обычно относят к должности архонта: “пожизненный архонт”, хотя прямо такое сочетание в надписях не встречается.¹²⁶ Пожизненное исполнение других должностей известно как из еврейских, так и из языческих надписей: *ιερευ?*

¹²¹ Noy, *ibid.*

¹²² См. список в Noy, *JIWE2*, Index, с. 538.

¹²³ Leon, *The Jews*, 174 сл.

¹²⁴ Название проповеди — *De Nativitate Sancti Ioannis Baptistae* (“О рождестве св. Иоанна Крестителя”). Ее ошибочно приписывали перу Иоанна Златоуста и печатали в его старых изданиях (до Монфорона); см. *CJ* I² LXXXVII; Leon, *The Jews*, 174, прим. 2; Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1, 99, прим. 43.

¹²⁵ CUP266, 398,416,417,480, 503 = Noy, *JIWE2*, 287 (?), 106, 194, 163, 198 (?), 549.

¹²⁶ Leon, *The Jews*, 174, прим. 3; cf. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 99 сл.; более осторожную позицию в этом вопросе занимает Ной: “Не вполне ясно... указывает ли это словосочетание на то, что его носителю пожизненно принадлежал один из известных титулов, таких как архонт или архисинагог, или это был особый титул” (*JIWE1*, с. 96).

Из надписей нам известны следующие титулы должностных лиц в иудейских общинах Рима.

(1) ἀρχισυνάγωγο?. Этот титул упоминается в четырех или пяти римских эпитафиях.¹¹² Его древнееврейский синоним ḥačen הַחֲנִין является вторичным образованием по отношению к греческому слову.¹¹³ Некоторые считают, что архисинагог был главой общины, руководивший ее религиозной и деловой деятельностью.¹¹⁴ Другие — что он отвечал только за религиозную сторону.¹¹⁵ Раджак и Ной считают, что должность архисинагога была, главным образом, почетной: занимающие ее являлись благотворителями и патронами общин.¹¹⁶ Архисинагоги упоминаются в Деян 13:15 в контексте, подразумевающем их важную роль в организации хода службы в синагоге, но это упоминание не помогает решить вопрос о существовании у них каких-либо обязанностей вне синагогальный службы.¹¹⁷

(2) γερουσιάρχη-. Этот титул засвидетельствован четырнадцатью надписями.¹¹⁸ Общепринятая точка зрения состоит в том, что герусиарх занимал важное положение (возможно, председателя) в герусии (Совет старейшин, руководящий орган конгрегации), что означает, что герусиарх был административным главой общины.¹¹⁹ Один раз встречается титул ἀρχιγερουσιάρχης.¹²⁰ Значение его не вполне ясно. Носитель этого титула мог быть

¹¹² CILP 265, 282 (?), 383, 336, 504 = Noy, *JIWE* 2, 322, 534 (?), 117, 13, 558; см. каталог упоминаний термина в Средиземноморье в *NewDocsA*, 214—217 и в T. Rajak, D. Noy, “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue”, *JRS* 83 (1993), 89—93.

¹¹³ *NewDocsA*, 220; см. Rajak, Noy, “Archisynagogoi”.

¹¹⁴ Leon, *The Jews*, 171 сл.; Brooten, *Women Leaders*, 23 сл.; Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 135.

¹¹⁵ Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 434—436; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3, 1, 100; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 92.

¹¹⁶ Rajak, Noy, “Archisynagogoi”, 84—89.

¹¹⁷ Иную оценку этого пассажа см. Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 135; см. также Мк 5:22, 35, 36; Лк 8:49; 13:14.

¹¹⁸ C/12 9, 95, 106, 119, 147, 189, 301, 353, 368, 405, 408, 425, 511, 733b = Noy, *JIWE* 2, 487, 351, 321, 354, 238, 389 (?), 96, 86, 189, 162, 113, 130, 554, 555.

¹¹⁹ См., например, Leon, *The Jews*, 180 сл.; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3, 1, 98.

¹²⁰ Noy, *JIWE* 2, 521.

ние: она считает, что три титула — ἀρχών διά βίου, ἀρχών πάσῃ? τιμή? и archon alti ordinis обозначали одну и ту же должность в разных общинах. В соответствии с ее гипотезой структура общин была различной, и разнообразие титулатуры как раз и отражает отсутствие единства.*¹³³

В шести надписях встречается титул μελλάρχων.¹³⁴ В соответствии со значением двух корней, образующих это сложное слово (“будущее” и “архонт”), этот титул указывает на то, что его носитель получит должность архонта со временем (“будущий архонт”). В известных на сегодняшний день надписях возраст таких будущих архонтов колеблется от двух лет и десяти месяцев¹³⁵ до тридцати восьми лет.¹³⁶

В двух надписях встречается термин ἔξαρχων.¹³⁷ Его пытались объяснить как антоним предыдущему титулу — “бывший архонт”.¹³⁸ Термины типа ἔξαθλος (“прекративший атлетические упражнения”), εξηβό? (“вышедший из юношеского возраста”), в которых префикс ἔξ- указывает на изменение статуса,

Ключом к интерпретации надписи является S-образный значок после слова archon и перед словом alti. Ди Стефано Манцелла объясняет его как символ для centurio. В таком случае Archon является когноменом (редким, но имеющим параллели), надпись — языческой, а мраморная доска, на которую она нанесена, была вторично использована. Эта интерпретация принята Ноем, который поместил ее в Приложении среди нееврейских надписей (*JWE* 2, Appendix 4, № 618). Ной, впрочем, отмечает, что аргументом против такого понимания служит то, что титул centurio alti ordinis в отличие от centurio primi ordinis нигде не засвидетельствован. Интерпретация ди Стефано Манцелла не кажется окончательной ван дер Хорсту (“Ancient Jewish Epitaphs”, 90, прим. 18), хотя он признает, что она заслуживает внимания. Вильямс (“The Structure”, 133) ее отвергает, но без аргументации.

¹³³Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 136 сл.

¹³⁴*CIL*² 85,284,325,402,457,483 = Noy, *JWE* 2, 259, 547, 101, 100, 179, 180.

¹³⁵*CIL*² 402 = Noy, *JWE* 2, 100.

¹³⁶*CIL*² 457 = Noy, *JWE* 2, 179.

¹³⁷*CIL*² 317, 465 = Noy, *JWE* 2, 2, 4.

¹³⁸Leon, *The Jews*, 189 сл. Эта интерпретация была предложена Мюллером, но до Леона особенной поддержки не получила. Леон считает ее “по крайней мере, правдоподобной”, но сохраняет некоторые сомнения.

διά Ριού)(Афродисиада, Άει?(1962), 459), προστάτης■ διά βίου (Македония, SEG 30, 590), συναγωγευ? διά βίου (Делос, языческая культовая ассоциация, *IDelos*, 1641), πατήρ λαού διά βίου (Майтингея, Lifshitz, DF, 9). Леон полагал, что если титул διά βίου в римских надписях (или, по крайней мере, в некоторых из них), действительно, относится к должности архонта, то в этих случаях она должна была быть скорее почетной, чем связанной с реальным выполнением каких-либо обязанностей.¹²⁷

Дважды встречается титул “малолетний архонт” (ἀρχών νήπιο?).¹²⁸ Здесь титул явно носит почетный характер, возможно, как признание почетного статуса семьи в общине. Такого рода почести ребенку не были чем-то беспрецедентным — итальянская муниципальная жизнь знает детей-декурионов, а христианские общины — детей-чтецов (*lectores*).¹²⁹

Два других титула — архонт πάσῃ? τιμή? и архонт *alti ordinis* известны только в Риме.¹³⁰ Фрей понимал τιμή как “стоимость”, “плата” и на этом основании считал, что архонт πάσῃ? τιμή? выполнял обязанности казначея и отвечал за финансы общины.¹³¹ Леон интерпретировал титул как указывающий на более высокое положение его носителя по сравнению с обычным архонтом и рассматривал титул “архонт *alti ordinis*” как его латинский эквивалент. Недавно была высказана другая гипотеза, по которой титул “архонт *alti ordinis*” вообще никогда не существовал и появился в результате неправильной интерпретации текста надписи.¹³² * Вильямс предлагает иное толкование

¹²⁷ Leon, *The Jews*, 174; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 90. Ср., однако, Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 133, которая считает, что, поскольку в греческом мире хорошо засвидетельствованы официальные лица, выполняющие свои обязанности пожизненно, то и в еврейском мире могла иметь место та же ситуация. Она считает, что “основная разница между старшими архонтами, такими как наш (архонт) διά βίου, и теми, кто принадлежал к ‘обычной’ категории, была скорее в их статусе, чем в выполняемых обязанностях”.

¹²⁸ С/Л² 88, 120 = Noy, *JWE* 2, 288, 337.

¹²⁹ Leon, *The Jews*, 179 сл.

¹³⁰ ГЛ² 85, 216, 324, 337, 470 = Noy, *JWE* 2, 259, 265, 121, 164, 618.

¹³¹ CIL I², LXXXIX; см. критику этой интерпретации в Leon, *The Jews*, 177.

¹³² I. Di Stefano Manzella, “L. Maecius Archon, centurio *alti ordinis*. Nota critica zu *CIL*, VI, 39084 = *CII* 1 470”, *ZPE* 77 (1989), 103–112.

примеров титула γραμματεύ?,¹⁴⁵ два — μελλογραμματεύ? (“назначенный секретарь”)¹⁴⁶, один — γραμματεύ? νήπιο? (“малолетний секретарь”).¹⁴⁷ Наличие последнего, возможно, говорит о том, что должность секретаря общины, по крайней мере в некоторых семьях, могла передаваться по наследству.¹⁴⁸

(5) ὕπερέτη? (служитель) упоминают лишь в одной надписи.¹⁴⁹ В греческом языке классического и эллинистического периодов это слово обозначало любое существо, будь то человек или божество, которое выполняло распоряжения кого-нибудь, высшего по отношению к себе.¹⁵⁰ Очевидно, что основное значение его было таким же и в иудейском контексте. Обычно в НЗ этим словом (во множественном числе) обозначают слуг, находившихся в ведении первосвященника/первосвященников или фарисеев (Мф 26:58; Мк 14:54, 65; Ин 7:32, 45—46; 18:3; Деян 5:22, 26). Среди прочих обязанностей они выполняли распоряжения, связанные с арестом обвиняемых.¹⁵¹

Согласно Лк 4:20, во время службы в обязанности служителя входило приносить и уносить свиток Священного Писания. Принято считать, что служитель, помимо этого, заботился о светильниках, объявлял о начале субботы и, возможно, даже выполнял обязанности ризничего — обычно ὕπερέτη? сопоставляется с ἡπι раввинистических источников.¹⁵²

¹⁴⁵ ШФ 7, 18,24,31, 36, 53,67, 99, 102, 122, 125, 142, 145, 146,148, 149 (дважды), 180, 221, 225, 284, 318, 351, 433, 456 = Noy, *JIWE* 2, 436, 428, 473,457 (?), 526 (?), 482, 452, 255, 250, 262, 344, 263, 257, 256, 253, 223, 255, 266, 249, 547, 114, 188, 1, 85, 502 (отсутствует в *CJ*).
¹⁴⁶ *CJ* V121, 279 = Noy, *JIWE* 2, 231, 404.

¹⁴⁷ *CJ* I²146 = Noy, *JIWE* 2, 256, в двух других надписях, хотя титул не назван, указывается юный возраст секретарей (*CJ* F 99, 180 = Noy, *JIWE* 2, 255; 284 = 547).

¹⁴⁸ Leon, *The Jews*, 186;ср. также van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 92.

¹⁴⁹ *CJ* I²172 = Noy, *JIWE* 2, 290.

¹⁵⁰ *TDNTVIII*, 531.

¹⁵¹ Ср. также Мф 5:25, где словом ὕπερέτη? назван служитель, сопровождающий виновного после вынесения приговора судьей в тюрьму. В параллельном тексте Лк 12:58 здесь стоит πράκτωρ; см. обсуждение разницы в *TDNTVII*, 539 (Rengstorf).

¹⁵² См., например, Juster, *Les Juifs*, 1, 454; Frey, *CJ l²*, XCIX, Leon, *The Jews*, 190. Идентификацию с hazzan отвергает Rengstorf (*TDNT VIII*, 538 сл.) и видит эквивалент греч. ὕπερέτη? в ψων.

казалось бы, поддерживают такую интерпретацию.¹³⁹ Однако термины с префиксом ἔξ-, отрицающим предыдущий статус, крайне редки в греческом языке. Вильямс вообще считает, что предложенные параллели к делу отношения не имеют в силу того, что в обоих случаях речь идет не об изменении статуса, а об изменении возраста. “Вряд ли двадцатилетнего Гая Фурфания Руфа можно считать вышедшим из возраста архонта, когда гораздо более старшие люди занимают эту должность”, — утверждает она.¹⁴⁰ Редкость слов с такой словообразовательной моделью делает практически невозможным решить (по крайней мере, в случае с εξάθλος), идет ли речь о бывшем статусе или о возрасте. С другой стороны, префикс ἔξ- может появиться как заимствование из латинского языка — проникновение латинских аффиксов в греческий язык хорошо известно. Впрочем, в данном случае необходима некоторая осторожность, учитывая, что обе надписи, содержащие этот титул, датируются III—IV вв., а значение “бывший” для латинского префикса ex- зарегистрировано не раньше конца 360-х гг.¹⁴¹

По другой интерпретации ἔξάρχων является эквивалентом αρχόν, но объяснить, зачем понадобился вариант для такого обычного и распространенного термина, не так просто.¹⁴² Некоторые рассматривали ἔξάρχων как эквивалент ἔξαρχος (титул главы администрации провинции), а у христиан старшего из епископов и по аналогии видели в эксархонте главу всех римских евреев.¹⁴³ В другом варианте он оказывается президентом совета общины наподобие герусиарха.¹⁴⁴

(4) γραμματεύ? (секретарь). По распространенности этот титул стоит на втором месте после αρχόν. У нас есть двадцать пять

¹³⁹ Leon, *The Jews*, 189; van der Horst, *Jewish Epitaphs*, 90.

¹⁴⁰ Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 139 сл.

¹⁴¹ Williams, *ibid*, замечает, что латинские параллели “странные неподдающиеся интерпретации”. Ср. Noy, *JIWE* 2, 12, который относится к “латинской интерпретации” с большей симпатией.

¹⁴² Leon, *The Jews*, 189.

¹⁴³ Жюстер и Краусе, см. Leon, *ibid*.

¹⁴⁴ Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 140. Вильямс считает, что префикс ἔξ- имеет интенсивное значение (как в глаголе ἔξάρχω) и на этом основывает свою интерпретацию ἔξάρχων как старшего рангом по сравнению с обычными архонтами.

занные с какими-либо обязанностями.¹⁶¹ Основанием для такой интерпретации служило представление о том, что женщины не могли заниматься какой-либо реальной деятельностью, и, следовательно, наличие среди носителей титула женщин заведомо предопределяло его исключительно почетный характер. Однако эпиграфические данные говорят об ином: во многих еврейских общинах женщины играли важную и даже лидирующую роль.¹⁶²

Характерно, что Кодекс Феодосия перечисляет отцов синагог вместе с должностными лицами иудейских общин среди тех, кто освобождался от государственных повинностей: *Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros qui synagogis deserviunt, ab omni corporali munere liberos esse praecepimus.*¹⁶³ Из этого закона,¹⁶⁴ в котором должностные лица иудейских общин получают те же права, что и христианские клирики, с неизбежностью вытекает, что должность отца синагоги не могла быть только почетной — от повинностей освобождались те, кто полностью посвящал себя профессиональной религиозной деятельности.¹⁶⁵ Таким образом, по крайней мере, в IV в., когда был издан этот закон, отцы синагог какую-то работу для общины выполняли.

¹⁶¹ Leon, *The Jews*, 186; см. Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1, 101.

¹⁶² См. дискуссию о важной роли женщин в еврейских общинах, основанную на анализе эпиграфических данных, в Brooten, *Women leaders'*, тот же феномен на основании литературного памятника (“Завещание Иова”) обсуждается в P.W. van der Horst, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Freibourg, 1990), 94—110.

¹⁶³ CTh 16:8:4.

¹⁶⁴ Закон CTh 16:8:4, изданный в Константинополе 1 декабря 330 г., является новой редакцией аналогичного закона, датирующегося 29 ноября того же года (CTh 16:8:2); см. Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 132 сл.

¹⁶⁵ Brooten *Women Leaders*, 65 сл.; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 94. Ср., например, петицию, которая поступила в 171 г. по Р.Х. от египетских жрецов, которые жаловались, что были вынуждены бросить свои храмы для выполнения муниципальных повинностей по ремонту набережных и работать далеко от своей деревни, что мешало отправлять культ (Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 136, прим. 7).

Каждая община в таком случае должна была иметь служителя, и отсутствие упоминаний этой должности в эпитафиях скорее всего свидетельствует о нежелании ее упоминать в силу незначительности.¹⁵³

(6) **фроунтистъ?**. В римских надписях встречается только два упоминания этой должности.¹⁵⁴ Считается, что она была престижной, поскольку в обоих случаях стоит в конце списка важных должностей, которые занимал покойный. Похоже, что она была выборной — в одной из надписей сказано, что покойный занимал пост фронтиста дважды. В неиудейском контексте термин используется как эквивалент лат. *procurator* и означает нечто вроде администратора. На этом основании Фрей заключил, что фронтистъ? выполнял обязанности менеджера общины.¹⁵⁵

(7) **простатъ?**. Титул известен по двум надписям.¹⁵⁶ За пределами иудейского мира этим термином обозначали или главу политического образования, или патрона какого-нибудь объединения (лат. *patronus*). В соответствии с общепринятой точкой зрения, здесь термин употребляется во втором значении: простаты общинны защищал ее интересы перед обществом в целом, но в особенности перед властями.¹⁵⁷ Вильямс в соответствии со своей теорией разнообразия структур и титулатуры в разных общинах Рима рассматривает простата в одной общине как альтернативу архисинагогу в других.¹⁵⁸

(8) **πατέρ (μήτερ) συναγωγή?**. Титул “отец синагоги” встречается в десяти эпитафиях,¹⁵⁹ “мать синагоги” — в трех.¹⁶⁰ Как правило, оба рассматривались как почетные, возможно, не свя-

¹⁵³ Leon, *The Jews*, 190.

¹⁵⁴ CIL² 337, 494 = Noy, *JIWE2*, 164, 540.

¹⁵⁵ CIL², XCI сл.; Leon, *The Jews*, 191, в целом, принимает интерпретацию Фрея; ср. также обсуждение термина в L. Robert, *RPh* (1958), 36-38.

¹⁵⁶ CIL² 100, 365 = Noy, *JIWE2*, 373, 170:

¹⁵⁷ Leon, *The Jews*, 191 сл.

¹⁵⁸ Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 138 сл.

¹⁵⁹ CIL² 88, 93, 271, 319, 494, 508, 509, 510, 535, 537 = Noy, *JIWE2*, 288, 209, 210, 560, 540, 544, 576, 578, 579, 584.

¹⁶⁰ CIL² 166, 496, 523 = Noy, *JIWE2*, 251, 542, 577.

Женская форма ієрібба скорее всего указывает на жену (или дочь) священника.*¹⁷³ Иудаизм не знает женщин, выполняющих священнические обязанности, поэтому вряд ли возможно считать, что ієрібба участвовала в религиозном действе (например, произносила благословения или читала из Торы).¹⁷⁴

Устройство римских синагог не было уникальным, и большинство должностей, упоминающихся в римских эпитафиях, известны из эпиграфических источников по всему Средиземноморью. Разработанная структура и разнообразие должностных лиц в определенной степени отражают политическую организацию греко-римских городов.¹⁷⁵ Несмотря на это, необходимо признать, что значение многих титулов в еврейском контексте остается не вполне понятным и реконструкция структуры общин в значительной степени предположительна.

В заключение краткого обзора данных о еврейских общинах Рима необходимо напомнить еще раз о том, что львиная доля имеющихся в настоящее время источников относится ко времени позднее первого века. Из этого, однако, не следует, что о первом веке мы совсем ничего не знаем. Упоминание в Новом Завете некоторых должностных лиц в Палестине и в диаспоре позволяет сделать вывод о том, что, по крайней мере, некоторые элементы синагогальной системы, известной из позднейших источников, уже существовали во время Павла и Луки. Но на этом следует остановиться до тех пор, пока новые находки, как это уже не раз бывало в XX в., не позволят нам расширить (или даже изменить) наши представления о жизни европейской диаспоры первого века.

датель был хорошо осведомлен об устройстве иудейских общин и его упоминание священников указывает на их важное место в должностной структуре общин. Хотя Брутен признает более осторожным рассматривать оба объяснения равно возможными, она, в конечном итоге, считает второе более убедительным. Я склонна согласиться с ней, особенно учитывая ее аргумент, что имперские законодатели явно не были заинтересованы в том, чтобы освобождать от повинностей больше людей, чем это было необходимо.

¹⁷³ Leon, *The Jews*, 193.

¹⁷⁴ См. примеры других надписей с ієрібба и подробное обсуждение в Broten, *Women Leaders*, 75—99; см. также Hoibuiy, Noy, *JGRE*, 158.

¹⁷⁵ Cp. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 96, который считает, что античный город послужил моделью для европейской общины.

Некоторые исследователи считают, роль отца/матери синагоги была аналогична роли отца/матери коллегии, где эти титулы были эквивалентны титулам *patronus* и *patrona*.¹⁶⁶ По другой гипотезе, носители титулов отвечали в общине за благотворительную деятельность.¹⁶⁷ Ван дер Хорст полагает, что “отцы синагог были должностными лицами, так или иначе связанными с административной деятельностью, хотя наше представление о том, с какой конкретно, остается весьма неопределенным. *Matres synagogarum* имели те же самые обязанности”.¹⁶⁸ Ни одна из предложенных интерпретаций не может пока быть доказанной — ясно одно, что статус отца/матери синагоги был очень высоким.

(9) ἰερεύ?. Среди римских надписей встречается пять с этим титулом¹⁶⁹ и одна с титулом ἰερίσσα.¹⁷⁰ Общепринятая точка зрения состоит в том, что ἰερεύς (священник) является эквивалентом др.-евр. יְהוָה в значении “потомок Аарона” и что эти священники не имели официального положения в общине, “но благодаря их наследственному значению они выполняли некоторые обязанности во время службы, особенно при произнесении определенных благословений”.¹⁷¹ Но какой бы незначительной ни была их роль, по крайней мере, в ГV в. священники формально входили в круг лиц, освобожденных законодателем наряду с *archsynagogi*, *patres synagogarum* и всех остальных служителей синагоги (*qui synagogis deserviunt*) от литургий.¹⁷²

¹⁶⁶ *CIJ*, XCV, Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 133 сл.

¹⁶⁷ A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, 1 (Frankfurt-am-Mein, 1893), 69.

¹⁶⁸ van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 107.

¹⁶⁹ *AJ* I² 346, 347 (plur.) 355, 375, 504 = Noy, *JIWE* 2, 80, 124, 125, 109, 558.

¹⁷⁰ *AJ* V 315 = Noy, *JIWE* 2, 11.

¹⁷¹ Leon, *The Jews*, 192; cp. *CIJ* I², C-CI; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 96.

¹⁷² *CTh* 16:8:4; см. выше с. 315. Интересное обсуждение возможных причин, по которым священники оказались включенными в этот закон, см. в Brooten, *Women Leaders*, 91 сл. В соответствии с одним объяснением, христианский законодатель включил привычный термин “священник”, не отдавая себе отчета в том, что в иудейских общинах они существенной роли не играли. В соответствии с другим, законо-

текстах, станет основополагающим в определении принадлежности к еврейству.

Прозелиты не играют существенной роли в Деяниях Апостолов. И это выглядело бы странно, если принять широко распространенную теорию о существовании в период Второго Храма масштабной иудейской миссионерской деятельности. Однако анализ источников заставил меня согласиться с позицией тех, кто отрицает существование подобной деятельности.

Особое внимание в Деяниях обращено на симпатизирующих иудаизму язычников, служивших своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и окружающим их далеко не всегда дружественным миром. Существование подобной группы иудействующих язычников уже более ста лет является предметом споров, а описание их Лукой, и, главное, то, что они играют столь важную роль в его повествовании о начале церкви, служит одной из основных причин, по которой Деяниям Апостолов отказывают в историчности. Боящиеся Бога занимают центральное место и в исторической концепции Луки, и в его теологии. Рассмотрение разнообразных источников привело меня к выводу, что, именно в том, что Лука придает столь важное значение язычникам-квазипротезитам, он проявляет себя как проницательный историк. Ему удается четко обозначить поворотный момент в отношениях евреев с благорасположенными к ним язычниками. Начало христианской миссионерской деятельности поставило перед иудейскими общинами серьезную проблему, поскольку христианские миссионеры проповедовали и добивались успеха среди людей, чьи социальные и религиозные связи с иудейской общиной обеспечивали евреям безопасность в языческом мире. Можно сказать, что в первом веке евреи вынуждены были перейти к своего рода “миссионерской” деятельности, ставившей целью, однако, не обратить язычников в иудаизм и сделать их членами иудейских общин, но завоевать их симпатии и расширить круг квазипротезитов. Интенсивность этой деятельности менялась от места к месту и от периода к периоду. Описывая события, произошедшие в Антиохии Писидийской, Лука зафиксировал исходный момент интенсификации отношений с симпатизирующими иудаизму язычниками — начало христианской проповеди среди квазипротезитов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение кратко суммирую основные выводы, к которым я пришла в процессе исследования. Стратегия моей работы состояла в том, чтобы сопоставить информацию об иудейских общинах, которая содержится в Деяниях Апостолов, с теми сведениями, которые нам доступны из иных источников. Учитывая крайне незначительное количество синхронных Деяниям материалов, мне пришлось привлекать к исследованию источники более поздние, главным образом эпиграфические и преимущественно происходящие из тех регионов, в которых происходили события, описанные в сочинении Луки. Основным результатом работы явился вывод о том, что, во-первых, Деяния Апостолов представляют собой вполне надежный исторический источник и, во-вторых, что Лука выступает в своей книге как проницательный историк, тонко понимавший и фиксируяший те процессы, которые играли доминирующую роль на начальном этапе распространения христианства.

Иудейский мир диаспоры состоял из трех групп: евреев, прозелитов и квазипротезитов — так называемых “боящихся Бога”. Я начинаю с обсуждения проблемы еврейской самоидентификации в I в. по Р.Х., которая в последние годы стала предметом оживленной дискуссии. Разбор источников приводит меня к выводу, что задолго до конца I в. по Р.Х. евреи обладали сильным чувством религиозной и этнической самоидентификации, и к необходимости оспорить теорию, согласно которой до реформы Нервы (96 г.) евреи не знали границы между собой и дружески расположенным к ним язычниками. Вопрос о самоидентификации важен для решения проблемы историчности Деяний, поскольку евреи Деяний хорошо знают границу между собой и окружающим миром. Детальный анализ эпизода, в котором Лука описывает обрезание Тимофея (Деян 16:1—3), показывает, что в Деяниях впервые зарегистрирован принцип определения этнической принадлежности по материнской линии, который позднее, в раввинистических

БИБЛИОГРАФИЯ

- Античные государства Северного Причерноморья* (М, 1987).
- Арсеньева Т.М.“Некрополь римского времени under. Ново-Отрадное”, *СА №1* (1963), 192-203.
- Беляев Л.А. *Христианские древности. Введение в сравнительное изучение* (М: Институт христианской культуры средневековья, 1998).
- Бенешевич В.Н.“Синайский список отцов Первого Вселенского Собора в Никее”, *ИАН*, сер. VI, т. 2 (1908), 281-306.
- Виноградов Ю.Г. “Полис в Северном Причерноморье”, *Античная Греция*, т. 1 (М, 1983), 366-420.
- Гаркави А.Я. “Заметки по поводу Ольвийской надписи № 98 в сборнике г. Латышева”, *ЗРАО 2* (1887), СXXXIX.
- Гатри Д. *Введение в Новый Завет* (СПб, 1996).
- Геров Б. “Проучивания върху западнотракийските земи през римско время”, *Годишник на Софийския университет*, Фак. по зап. филологии, кн. 2(1968), 119-247.
- Данышин Д.И. “Фанагорийская община иудеев”, *ВДИ №1* (1993), 59—72.
- Дечев Д. “Антични надписи”, *Годишник на народния музей в София* (1926-1931), 153-167.
- Диатроптов П.Д. “Распространение христианства в Херсонесе в ГV-” V вв.”, *Антична гражданска община* (М, 1986), 127-150.
- Диатроптов П.Д., Емец И.А. “Корпус христианских надписей Боспора”, *Эпиграфический вестник*, 2 (1995), 7-40.
- Латышев В.В. “Заметки по греческой эпиграфике”, *ИРАИМК 1* (1921), 17-28.
- Латышев В.В. *Исследования об истории и государственном строении города Ольвии* (СПб, 1887).
- Левинская И.А. *Деяния Апостолов, главы 1-8: Историко-филологический комментарий* (М: ББИ, 1999).
- Левинская И.А. “Синкретизм — термин и феномен”, *Страницы 3:4* (1998), 558-567.
- Левинская И.А., Тохтасьев С.Р. “Древнееврейские имена на Боспоре”, *Acta Associationis Internationalis Terra Antiqua Balcanica Wl* (София, 1991), 118-128.
- Марти Ю.Ю. “Новые эпиграфические памятники Боспора”, *ИГАИМК 104*(1934), 57-89.
- Мещерская Е.Н. *Легенда об Авгуре — раннесирийский литературный памятник* (М: Наука, 1984).
- Надэль Б.И. “Об экономическом смысле оговорки χωρί? els τήν προσευχὴν θωπεία? τε καί προσκαρτερήσεω?”, *ВДИ № 1* (1948), 203—206.

Не приходится удивляться тому, что теоретически у евреев было больше шансов добиться успеха среди квазипротестантов, с которыми они уже давно имели хорошие отношения и которые посещали их синагоги, чем у новичков-христиан. Если европейская община в каком-либо месте решала остановить деятельность христианских проповедников, то самым простым способом сделать это было использовать свои связи с боящимися Бога, среди которых было много влиятельных людей, принадлежащих к социальной верхушке. В тех местах, где это происходило, боящиеся Бога переставали быть отзывчивыми к христианской проповеди, и миссионеры переносили свое внимание с них на язычников, никак не связанных с синагогами. Чем шире распространялось христианское учение, тем активнее евреи искали поддержки у квазипротестантов. Лука обозначил тенденцию, которой предстояло сыграть важную роль в распространении христианства в последующие века.

- Bagatti, B. *The Church from Circumcision. History and Archaeology of Judaeo-Christians*, англ. пер. (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1971, The SBF, Smaller series, 2).
- Bagatti, B., J.T. Milik, *Gliscavi del "Dominus Flevit"* (Monte Oliveto — Gern-salemme), 1 (Jerusalem: Franciscan Press, 1958).
- Bamberger, B.J. *Proselytism in the Talmudic Period* (New York: Ktav, 1968²).
- Barclay, J.M.C. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).
- Baron, S.W. *A Social and Religious History of the Jews*, 1—2 (New York: Columbian University Press), 1952.
- Barrett, C.K. *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles*, 1-2 (Edinburgh: T & T Clark, 1994-1998, The International Critical Commentary).
- Bauman, R.A. *Impietas in Principem: A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A.D.* (München, 1974, Münchener Beiträge zur Papyrforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 67).
- Bauman, R.A. “Tertullian and the Crime of Sacilegium”, *The Journal of Religious History* 4 (1966-1967), 175-183.
- Bauman, R.A. *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1967).
- Bean, C. “Notes and Inscriptions from Pisidia”, *Anatolian Studies* 10 (1960), 43-82.
- Beare, F.W. *The Gospel according to Matthew, A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
- Bechtel, F. *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (Halle: Niemeyer, 1917).
- Bell, H.I. *Jews and Christians in Egypt: the Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy* (London: British Museum, 1924).
- Bellen, H. “Συναγωγή των Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβών. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift (CIRB 71) zum Problem der ‘Gottfürchtigen’”, *JAC* 8/9 (1965-1966), 171-176.
- Benko, S. “The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus”, *ZTS* 25 (1969), 406-418.
- Berliner, A. *Geschichte der Juden in Rom*, 1 (Frankfurt-am-Mein: Kafmann, 1893).
- Bemand, A. E. Bemand, eds. *Les inscriptions grecques et latines de Philae* (Paris, 1969).
- Bemand, A. *Le Paneion d'El Kanats: les inscriptions grecques* (Leiden: Brill, 1972).
- Bemays, J. “Die Gottesfürchtigen bet Juvenal”, *Gesammelte Abhandlungen* 2, ed. H. Usener (1885, переизд.: Hildesheim: Georg Dims, 1971).
- Bertholet, A. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu dem Fremden* (Freiburg/Leipzig: Mohr, 1896).
- Bertram, G. “Θεοσεβή?”³, *TDNT* III, 123-128.
- Bialoblocki, S. *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten*. Vortrag gehalten bei dem wissenschaftlichen Kursus der Rabbiner der süddeutschen Landesverbände in Mainz am 17.XII.1929 (Berlin, 1930).

- Надэль Б.И. “Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям” *ВДИ* №1 (1958), 137-146.
- Надэль Б. “Боспорские манумиссии и греческое право”, *Listy filologické*, 91:3 (1968), 252-278.
- Новосадский Н.И. “Боспорские фиасы”, *TCAPAHNHOH3* (1923), 55-70.
- Салач А.“При устьи тихого Дона”, *Pratskd universita Moskevské université. Sbomik k vyroil 1755-1955* (Praha, 1955), 213-230.
- Тиханова-Клименко МА. “Греческая надпись с Таманского полуострова”, *Сборник статей в честь С.А. Жебелева* (рукопись, Л, 1926, хранится в СПбФИРИ РАН), 546 сл.
- Толстой И. *Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте* (Пг, 1916).
- Тохтасьев С.Р. “Из ономастики Северного Причерноморья II: Фракийские имена на Боспоре”, *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб: Глагол, 1992), 178—199.
- Тройский И.М. “Chrestiani (*Tacit.*, Ann., XV, 44, 2) и Chrestus (*Sueton.*, Div. *Claud.*, 25,4)”, *Antичность и современность* (М, 1972), 34 —37.
- Хршановский ВА. “Раскопки некрополя Китея”, *Археологические исследования в Крыму. 1993 год* (Симферополь, 1994), 262-266.
- Шелов-Каведяев Ф.В. “История Боспора VI—IV вв. до н.э.”, *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования 1984 г.* (М, 1985), 5-187.
- Шкорпиль В.В. “Боспорские надписи, найденные в 1907 г.”, *ПАК* 27 (1908), 42-54.
- Эрлих PJL “Ольвийская надпись IOSPE I²176”, *ДАН — В*, № 6 (1928), 124-127.
- Яйленко В.П. “Материалы по боспорской эпиграфике”, *Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья* (М, 1987), 4-200.
- Яйленко В.П. “О ‘Корпусе византийских надписей в СССР’”, *ВВ* 48 (1987), 160-171.
- Aland, K. *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung* (Münster, 1972, 1974, 1977, 1982, 1988).
- Aland, K. *Kurgefassste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, I: Gesamtübersicht* (Berlin/New York, 1963).
- Aland, K. *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde*, I (1969), 1-53.
- Alessandri, S. “La presunta cacciata dei Giudei da Roma nel 130 a. Cr.”, *Studi Class., e Orient.* 17 (1968), 187-198.
- Alföldi, A. “Redeunt Saturnia regna, II: An Iconographical Pattern”, *Chiron* 3 (1973), 131-142.
- Allen, W.C. “On the Meaning of προσῆλυτο? in the Septuagint”, *Expositor* IV (1894), 264-275.
- Allen, W.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York: 1907).
- Ancient Synagogues: The State of Research*, ed. J. Gutmann (Ann Arbor: Scholars Press, 1981, BJS, 22).
- Aupert, E, O. Masson, “Inscriptions d’Amathonte, I”, *BCH*103 (1979), 361-388.

- Bruner, D. *Matthew, The Churchbook: Matthew 13—28*, 2 (Dallas/London/Vancouver/Melbourne: Wford Publishing, 1990).
- Burford, A. "Notes on the Epidaurian Building Inscriptions", *BSA* 61 (1966), 254-334.
- Burton, E. *Galatians: The International Critical Commentary* (Edinburgh: T. & T.Clark, 1921).
- Cameron, A. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford: Clarendon Press, 1976).
- Chantraine, P. *La formation des noms en grec ancien* (Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Édouard Champion, 1933).
- Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Part 3. (Leiden: Brill, 1975, SJLA, 12).
- Cohen, S.J.D. "Adolf Hamack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds where Judaism Fails", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B.A. Pearson, A.T. Kraabel, G.W.E. Nickelsburg, N.R. Peterson (Minneapolis: Fortress, 1991), 163-169.
- Cohen, S.J.D. "Respect for Judaism by Gentiles according to Josephus", *HTR* 80:4 (1987), 409- 130.
- Cohen, S.J.D. "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?", *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions Current Issues and Future Prospects*, ed. M. Mor (Lanham/New York/London: University Press of America, 1992), 14-23.
- Cohen, S.J.D. "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent", *JBL* 105:2 (1986), 251-268.
- Cohen, S.J.D. "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *HTR* 82 (1989), 13-33.
- Cohen, S.J.D. "Religion, Ethnicity, and 'Hellenism', in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine", *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engbeig-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (Aarhus University Press, 1990, Studies in Hellenistic Civilization, 1), 204-223.
- Colella, P. "Les abréviations Θ et XP", *RB* 80 (1973), 547-558.
- Conzelmann, H. *Acts of the Apostles*, англ. пер. (Philadelphia: Fortress, 1987, Hermeneia).
- Conzelmann, H. *Gentiles — Jews — Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, англ. пер. (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- Cook, A.B. *Zeus: A Study in Ancient Religion*, 2, II (Cambridge: CUP, 1925).
- Couchoud, P.L., R. Stahl, "Les deux auteurs des Actes des Apôtres", *RHR* 97 (1928), 6-52.
- Cumont, F. "Ὑψιστος", *RE*9,444-450.
- Cumont, F. "Hypsistos", *Supplement à la Revue de l'instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1897).
- Cumont, F. "À propos de Sabazius et du judaïsme", *Musée Belge* 14 (1910), 55-60.
- Cumont, F. "L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs", *RHR* 62(1910), 119-164.
- Cumont, F. "Les mystères de Sabazius et le judaïsme", *CRAIBL* (1905), 63-79.

- Bickerman, E. “Consecratio”, *Le culte des souverains dans l’Empire romain* (Vandoevres/Genève, 1973, Entretiens sur l’Antiquité classique, 19), 9-25.
- Bickerman, E.J. “Une question d’authenticité: Les privilèges juifs”, *Mélanges Isidore Levy*, (1953, Annuaire de l’ Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves 13), 11—34.
- Bickerman, E.J. “The Altars of Gentiles: A Note on the Jewish ‘ius sacrum’”, *Studies in Jewish and Christian History*, 2 (Leiden: Brill 1980), 324—346.
- Bickerman, E.J. “The Name of Christians” *HTR* 42 (1949), 109-124; nepene- чатано в *id., Studies in Jewish and Christian History*, 3 (Leiden: Brill 1986), 139-151).
- Bij de Vaate, A.J., J.W. van Henten, “Jewish or Non-Jewish? Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor”, *Bibliotheca Orientalis* 53:1—2(1996), 17—28.
- Blass, F. “ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ”, *Hermes* 30 (1895), 465-470.
- Blawatsky, V., G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966).
- Blinkenbeig, C. *Undos: Fouilles de l’Acropole 1902—1914. II Inscriptions*, II (Berlin/Copenhague, 1941).
- Blommerde, M. “Is There an Ellipsis between Gal 2,3 and 2,4?”, *Bib* 56 (1975), 100-102.
- Bormann, L., K. Del Tredici, A. Stadhartinger, eds. *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden/New York/Köln: Brill), 1994.
- Botermann, H. *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart, 1996, Hermes Einzelschriften, 71).
- Botermann, H. “Griechisch-jüdische Epigraphik: zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften”, *ZPE*98 (1993), 187-194.
- Böttger, B., D.B. Selov, *Amphorendipinti aus Tanais* (Moskau, 1998, Bontus septentrionalis I, Tanais 1).
- Braude, W.G. *Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of Tannaim and Amoraim* (Providence: Brown University Press, 1940).
- Brixhe, C., R. Hodot, *L’Asie Mineure du Nord au Sud* (Nancy, 1988).
- Brooten, B. “lael προστάτη? in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias”, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. B.A. Pearson (Minneapolis, 1991), 149-162.
- Brooten, B J. “The Gender of Ιαηλ in the Jewish Inscription from Aphrodisias”, *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*, eds. H.W. Attridge, JJ. Coffins, Th.H. Tobin (Lanham: University Press of America, 1990, Resources in Religion, 5), 163-173.
- Brooten, BJ. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chico: Scholars Press, 1982, BJS, 36).
- Bruce, F.F. *The Acts of the Apostles, Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids/Leicester: Eerdmans/Apollos, 1980³).
- Bruce, I.A.F. “Nerva and the *Fiscus Iudaicus*”, *PEG* 96 (1964), 254—334.
- Bruchman, C.F.H. *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig: Teubner, 1893, Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie: Supplement, переизд.; Georg Olms Verlag, 1992).

- Engelmann, H., D. Knibbe, "Aus ephesischen Skizzenbüchern", *JÖAI* 52 (1978-1980), 19-61.
- Eusebius, Christianity and Judaism*, eds. H.W. Attridge, G. Hata, (Detroit: Wayne State University Press, 1992).
- Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S. Versnel (Leiden: Brill, 1981).
- Feissel, D. *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Macédoine du III^e au VI^e siècle* (Paris/Atenes: Ecole française d'Athènes, *BCH*, Supplement 8, 1983).
- Feissel, D., M. Sève, "Inscriptions de Macédoine", *BCH* 112 (1988), 449-466.
- Feldman, L.H. *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- Feldman, L.H. "Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions", *TAPA* 81 (1950), 200-208.
- Feldman, L.H. "Jewish Proselytism", *Eusebius, Christianity and Judaism*, eds. H.W. Attridge, G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 372-408.
- Feldman, L.H. "Proselytes and 'Sympathizers' in the Light of the New Inscription from Aphrodisias", *REJ* 148:3-4 (1989), 265-305.
- Feldman, L.H. "Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries", *JSJ* 24,1 (1993), 1-58.
- Feldman, L.H. "The Enigma of Horace's Thirtieth Sabbath", *SCI* 10 (1989-1990), 87-112.
- Figueras, P. "Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism", *Immanuel* 24/25 (1990), 196-201.
- Figueras, P. *Decorated Jewish Ossuaries* (Leiden: Brill, 1983).
- Finegan, J. *The Archaeology of the New Testament. The life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Finn, Th.M. "The God-fearers Reconsidered", *CBQ* 47 (1985), 75-84.
- Flowers, H.J. "Matthew XXIII. 15", *ExpT* 73 (1961), 67-69.
- Fox, R.L. *Pagans and Christians* (Viking, 1986).
- Frede, M. "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 41-68.
- Frend, W.H.C. "Two Finds in Central Anatolia", *Anatolian Studies*, 6 (1956), 95-100.
- Friedlaender, M. *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlin, 1905).
- Fuchs, H. "Tacitus über die Christen", *FC* 4 (1950), 65-93.
- Furnish, V.P. *II Corinthians* (Garden City/New York: Doubleday and Company, 1984, The Anchor Bible).
- Gasque, W. *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975).
- Georgi, D. *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), авториз. и перераб. nep. *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (Neukirchener Verlag, 1964).
- Gerkan, A. von, *Syngoge in Milet* (1921).

- Cumont, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, англ. пер. (Chicago: The Open Court Publishing Co. 1911).
- Cumont, F. “Un ex-voto au Theos Hypsistos”, *Bull Acad Belg*(1912), 251-253.
- Dalbert, P. *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionslitemtur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg/Volksdorf: Herbert Reich, 1954).
- Datema, C. *Asterius of Amasea, Homilies I-XIV*. Text, Introduction and Notes. (Leiden: Brill, 1970).
- Davies, P.R., R.T. White, eds. *A Tribute to Geza Vermes* (Sheffield: JSOT Press, 1990).
- Deissmann, A. *Light from the Ancient East.*, англ. пер. (London: Hodder & Stoughton, 1927, переизд.: Grand Rapids: Baker House, 1978).
- Delling, G. “Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon”, *NT* 7 (1964-1965), 72-80.
- Derenbourg, J. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris: 1867; не-реизд.: Westmead: Gregg International Publishers Limited, 1971).
- Derenbourg, J. “Les inscriptions grecques juives au nord de la mer Noire”, *Journal asiatique* 6 (1868), 525-537.
- Diasporas in Antiquity*, eds. S.J.D. Cohen, E.S. Frerichs (Atlanta: Scholars Press, 1993).
- Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A.Thomas Kraabel*, eds. J.A. Overman, R.S. MacLennan (University of South Florida, 1992, South Florida Studies in the History of Judaism, 41).
- Di Stefano Manzella, I. “L. Maecius Archon, centurio alti ordinis. Nota critica zu CIL, VI, 39084 = CIJ, 1,470”, *ZPEH* (1989), 103-112.
- Diatroptav, P.D. “The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd-6th Centuries”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* 5, №3 (1999), 215-244.
- Dieterich, K. *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der Hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr.* (Leipzig, 1898).
- Domaszewski, A. von, “Griechische Inschriften aus Moesien und Thrakien”, *AEM*10 (1886), 238-244.
- Downey, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. (Princeton: Princeton University Press, 1961).
- Drew-Bear, T. “Local Cults in Graeco-Roman Phrygia”, *GRBS* 17 (1976), 247-268.
- Dunbabbin, K.M.D. “*Ipsa deae vestigia...* Footprints Divine and Human on Greco-Roman Monuments”, *JRA* 3 (1990), 85-109.
- Dunn, J.D.G. “The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)”, *JSNT* 18 (1983), 3-57.
- Dupont, J. *The Sources of Acts*, англ. пер. (London: Carton, Longman & Todd), 1964.
- Dussaud, R. “Voyage en Syrie. Notes archéologiques”, *RA*, ser. 3, 28 (1896), 299-336.
- Emetz, I.“Early Christianity in the Kingdom of Bosphorus (sic)”, *Эпиграфический вестник* 1 (1995), 27-35.

- Gundry, R. H. *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994²).
- Haenchen, E. *The Acts of the Apostles. A Commentary*, англ. пер. (Oxford: Basil Blackwell, 1971).
- Hall, A.S. “The Klarian Oracle at Oenoanda”, *ZPE*32 (1978), 264-267.
- Harnack, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924⁴), англ.пер.: *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1-2 (London: Williams & Noigate, 1904-1905).
- Hamack, A. von, “Chronologische Berechnung des ·Tags von Damaskus””, *SPAW*, Phil.-hist. Klasse (1912).
- Harrill, J.A. *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995).
- Hefele, C.J. *A History of the Councils of the Church, 2: AD 326 to AD 429* (Edinburgh: T.&T.Clark, 1876).
- Hemer, C.J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989, WUNT, 49).
- Hemer, C.J. “Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary”, *TynB* 38 (1987), 65—92.
- Hemer, C.J. “The Edfii Ostraka and the Jewish Tax”, *PEG*, 104-105 (1972-1973), 6-10.
- Hengel, M. *Acts and the History of Early Christianity*, англ. пер. (Philadelphia: Fortress, 1979).
- Hengel, M. 'Die Synagogeinschrift von Stobi”, *ZNW*57 (1966), 145-183.
- Hengel, M. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, англ. пер. (London: SCM, 1991).
- Hengel, M. “Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina”, *Tradition und Glaube: Festgabe für K.G. Kuhn* (Göttingen, 1971), 157-183, перепечатано в *The Synagogue, Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, ed. Gutmann (New York: Ktav, 1975), 27-54.
- Hengel, M. *Die Zeloten* (Leiden, 1961, AGSU, 1).
- Heraeus, W. “Die Sprache des Petronius und die Glossen”, *id., Kleine Schriften zum 75 Geburstag*, ed. J.B. Hofmann (Heidelberg: Carl Winter’s Universitäts-Buchhandlung, 1937), 92-94.
- Hillard, T. A. Nobbs, B. Winter, “Acts and the Pauline Corpus 1: Ancient Literary Parallels”, *AIIFCS, 1 : The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, eds. B. Winter, A.D. Clarke (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Pater-noster, 1993), 183-213.
- Hommel, H. “Juden und Christen im kaiserzeitlichen Milet”, *IM* 25 (1975), . 167-195.
- Hommel, H. “Pantokrator”, *Theologia Viatorum* 5 (1953—1954), 322—378 = *id. Schöpfer und Erhalter* 1956) 81—137 = *id. Sebasmata. Studien zur antiken religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, I (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981, WUNT 31), 131-171.
- Horsley, G.H.R. “The Inscriptions of Ephesus and the New Testament”, *NT* 34:2(1992), 121-127.

- Gibson, E. *The "Christians for Christians" Inscriptions of Phrygia* (Harvard, 1978, Harvard Theological Studies, XXXII).
- Gibson, E.L. *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, Texts and Studies in Ancient Judaism, 75).
- Goodenough, E.R. "The Bosporus Inscriptions to the Most High God", *JQR47* (1956-1957), 221-244.
- Goodenough, E.R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols. (New York: Pantheon Books, 1953-1968).
- Goodenough, E.R. with A.T. Kraabel, "Paul on the Hellenization of Christianity", *Religion in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner (Leiden: Brill, 1968, Supplements to *Numen*, 14), 23-68.
- Goodman, M. "Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple", *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992), 27-38.
- Goodman, M. "Jewish Proselytizing in the First Century", *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York: Routledge, 1992), 55-78.
- Goodman, M. "Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late Roman Period: the Limitations of Evidence", *Journal of Mediterranean Studies* 4,2 (1994), 208-224.
- Goodman, M. "Nerva, The *Fiscus Judaicus* and Jewish Identity", *JRS* 79 (1989), 40-44.
- Goodman, M. "Proselytising in Rabbinic Judaism", *JJS38* (1989), 175-185.
- Goodman, M. "Kosher Olive Oil in Antiquity", *A Tribute to Gern Vermees*, eds. P.R. Davies, R.T. White (Sheffield: JSOT Press 1990), 227-245.
- Goodman, M. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Goodman, M. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome* AD. 66—70 (Cambridge: CUP, 1987).
- Goodman, M. *Who was a Jew?* (Oxford: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1989).
- Graetz, H. "Der Vers in Matthäus-Evangelium: einen Proselyten Machen", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 18 (1869), 169-170.
- Graetz, H. *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian* (Breslau, 1884).
- Graves, R., J. Podro, *Jesus in Rome: A Historical Conjecture* (London: Cassel and Company, 1957).
- Gregory, CR. *Textkritik des Neuen Testaments*, I, III (Leipzig, 1900—1909) ; дополнения: *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, I—IV (1924—1933) (E. von Dobschütz), V-VI (1954-1957) (K. Aland), *ZNW*.
- Gressman, H. "Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", *ZAW43* (1925), 1-32.
- Groag, E. "Notizen zur Geschichte kleinasiatischen Familien", *JÖAI10* (1907), 282-299.

- Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985), 219—246, nepenечтано: *Diaspora Jews and Judaism, Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, 35-62.
- Kraabel, A.T. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik", *ANRWII* 19.1 (Berlin, New York: De Gruyter, 1979), 477-510.
- Kraabel, A.T. "The Disappearance of the 'God-Fearers'", *Numen* XXVIII, 2 (1981) , 113-126, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 119-130.
- Kraabel, A.T. "The God-fearers Meet the Beloved Disciple", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B.A. Pearson, A.T. Kraabel, G.W.E. Nickelsburg, N.R. Peterson (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 276-284.
- Kraabel, A.T. "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions", *JJS* 33 (1982) , 450—456, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*; 1—20.
- Kraabel, A.T. with R.S. MacLennan, "The God-Fearers — A Literary and Theological Invention", *Biblical Archaeology Review* (Sept.-Oct. 1986), 47-53, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 131-144.
- Kraeling, C.H. "The Jewish Community at Antioch", *JBL* 51(1932), 130—160.
- Kraemer, R.S. "Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources", *HTR* 84:2 (1991), 141-162.
- Kraemer, R.S. "On the Meaning of the Term 'Jew' in Graeco-Roman Inscriptions", *HTR* 82.1 (1989), 35-53, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 311—329.
- Kuhn, K. G. "προστήλυτο?", *TDNTI* (1968), 727-744.
- La Piana, G. "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire", *HTR* 20 (1927), 183-403.
- Lake, K. "Proselytes and God-fearers", *BC* 5, 74—96.
- Lane, E.N. "Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-examination", *JRS* 69 (1979), 35-38.
- Lange, N. de, *Origen and the Jews* (Cambridge/London/New York/Melbourne: CUP, 1978, University of Cambridge Oriental Publications, 25).
- Laqueur, R. *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (1920).
- Leon, H.J. *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1960). Updated Edition with a new introduction by C.A. Osiek (Peabody: Hendrickson Publishers, 1995).
- Leumann, M. *Lateinische Laut- und Formenlehre* (Münich: Beck, 1977, Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 2, Teil 2, *Lateinischen Grammatik von Leumann-Hofman-Szantyr*, Bd 1).
- Levi, I. "Le prosélytisme juif", *REJ* 50 (1905), 1-9; *REJ* 51 (1906), 29-31.
- Levick, B.M. *Claudius* (London: B.T. Batsford, 1990).
- Levick, B.M. *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: Clarendon Press, 1967).
- Levinskaya, I.A. "Syncretism — the Term and the Phenomenon", *TynB* 44.1 (1993), 118-128.
- Levinskaya, I.A. *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, *AJFCS*, 5 (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Patmos, 1996).

- Howard, G. "The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, *Life of Claudius XXN. 4*", *Restoration Quarterly* 24(1981), 175-177.
- Instone Brewer, D. "Review Article: The Use of Rabbinic Sources in Gospel Studies", *TynB* 50:2 (1999), 281-298.
- Janne, H. "Impulsore Chreste", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 2 (1934), 531-553.
- Jeffreys, E. "Malalas' sources", *Studies in Malalas* (Sydney): Australian Association for Byzantine Studies, 1990, *Byzantina Australiensia*, 6), 167-216.
- Jeremias, J. *Jesus' Promise to the Nations*, англ. пер. (London: SCM, 1958, S BT, 24).
- Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions Current Issues and Future Prospects*, ed. M. Mor (Lanham/New York/London: University Press of America, 1992).
- Jewett, R. *Dating Paul's Life* (London: SCM, 1979).
- Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1992).
- Johnson, S.E. "The Present State of Sabazios Research", *ANRW* II 17,3 (Berlin/New York: De Gruyter), 1583-1613.
- Judaisms and Their Messiahs at the Turn of Christian Era*, eds. J. Neusner, W.S. Green, E. Frerichs (Cambridge: CUP, 1987).
- Judge, E.A. "Judaism and the Rise of Christianity: a Roman Perspective", *TynB* 45.2(1994), 355-368.
- Juster, J. *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 1—2 (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914).
- Kajanto, J. *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthago* (Helsinki, 1963, *Acta instituti Romani Finlandiae*, II: 1).
- Kalinka, E. "Aus Bithynien und Umgegend", /0/4/28,1 (1933) Beibl, 45-112.
- Kant, L. "Jewish Inscriptions in Greek and Latin", *ANRWW* 20,2 (Berlin/New York: De Gruyter, 1987), 671-713.
- Kasher, A. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1985, *Texte und Studien zum antiken Judentum*, 7).
- Keil, J. "Die Kulte Lydiens", *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, eds. W.H. Buckler, W.M. Calder (Manchester, 1923), 239—265.
- Keil, J., A. von Premerstein, "Reisebericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis", *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 54,2 (1911).
- Kocevalov, A. "Beiträge zu den euxeinischen Inschriften", *Würzburger Jahresshefte für die Altertumswissenschaft* 3 (1948), 163—174.
- Konikoff, A. *Sarcophagi from the Jewish Catacombs in Rome* (Stuttgart: Franz Steiner, 1986).
- Kraabel, A.T Υψιστό? and the Synagogue at Sardis", *GRBS*10 (1969), 81—93.
- Kraabel, A.T. "Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries", *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, eds. L. Bormann, K. Del Tredici, A. Stadhartinger (Leiden/New York/Köln: Brill, 1994), 71-88.
- Kraabel, A.T. "Synagoga Caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Christian Period", "To See

- Meeks, W.A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven/London: Yale University Press, 1983).
- Meinardus, O.F.A. "The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse", *BA* 37 (1974).
- Merrill, E.T. *Essays in Early Christian History* (London: Macmillan, 1924).
- Metzger, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament Fourth Revised Edition* (Stuttgart: United Bible Society, 1994²).
- Mihailov, G. *La langue des inscription grecques de Bulgarie* (Sofia, 1943).
- Millar, F. *The Roman Near East* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1994).
- Mitchell, S. *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, I—II (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Mitchell, S. "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 129-147.
- Mitchell, S., *RECAM II: The Ankara District: The Inscriptions of North Galatia* (Oxford: British Archaeological Reports, 1982, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph № 4, B.A.R. International Series 135).
- Moehring, H.R. "The *Acta Pro Judeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography", *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, 3 (Leiden: Brill, 1975, SJLA, 12), 124-158.
- Momigliano, A. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge: CUP, 1975).
- Momigliano, A. *Claudius the Emperor and His Achievement* (Cambridge: W. Heifer & sons, Ltd, 1961).
- Momigliano, A. "I nomi delle prime «synagoghe» romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusta", *Rassegna Mensile di Israel* 6 (1931-1932), 283-292.
- Montevecchi, O. "Pantokrator", *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni* (Milan, 1957), 401-432.
- Moore, G.F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 1 (Cambridge, Mass., 1927).
- Moreau, J. "Le nom des chrétiens", *La nouvelle Clio* 1/2 (1949-1950), 190-192.
- Munck, J. *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959).
- Murphy-O'Connor, J. "Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription", *RB* 99:2 (1992), 418-422.
- Murphy-O'Connor, J. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Michael Glazier, Inc., 1983, Good News Studies, 6).
- Mussies, G. "Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln: BrüU, 1994, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 21), 124-158.
- Nadel, B. "Actes d'affranchissement des esclaves du Royaume du Bosphore et les origines de la *manumissio in ecclesia*", *Symposion, 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. v. H.J. Wolf (Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1975), 265-291.

- Levinskaya, I.A. "The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-fearers", *TynB4*.2 (1990), 312-318.
- Levinskaya, I.A., S.R. Tokhtas'ev. "Jews and Jewish Names in the Bosporan Kingdom", *Te'uda, XII: Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (1996), 55—73.
- Lewis, D.M. "The First Greek Jew", *JSS2* (1957), 264-266.
- Lieu, J.M. "The Race of the God-Fearers", *JTS46*:2 (1995), 483—501.
- Lifshitz, B. "Inscriptions grecques de Câsarée en Palestine (Caesarea Palacstinae)", *RB* 68(1961), 115-126.
- Lifshitz, B. "L'origine du nom des chrétiens", *VC16* (1962), 65—70.
- Lifshitz, B. "Notes d'épigraphie grecque", *RB* 70 (1963), 255-265.
- Lifshitz, B. "Notes d'épigraphie grecque", *RB* 76 (1969), 92-98.
- Lifshitz, B., J. Schiby, "Une synagogue samaritaine à Thessalonique", *RB* 75 (1968), 368-378.
- Linder, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*, edited with Introductions, Translations and Commentary, англ. пер. (Detroit: Wayne State University Press, 1987).
- Liungvik, H. "Aus der Sprache des Neuen Testaments", *Eranos* 66 (1968), 30-34.
- Lüdemann, G. *Early Christianity according to the Tradition in Acts: a Commentary*, англ. пер. (London, 1984).
- Lüdemann, G. *Paulus, der Heidenapostel*, I: *Studien für Chronologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), англ. пер.: *Paul: Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology* (Philadelphia/ London: SCM, 1984).
- Lüderitz, G. *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika mit einem Anhang von Joyce M.Reynolds* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1983).
- Lüderitz, G. "What is the Politeuma?", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, PW. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 21), 183- 225.
- MacLennan, R.S. *Early Christian Texts on Jews and Judaism* (Atlanta: Scholars Press, 1990, Brown Judaic Studies), 194.
- Marcus, R. "Σεβόμενοι in Josephus", *JSS* 14 (1952), 247-250.
- Marshall, A.J. "Flaccus and the Jews of Asia (Cicero *Pro Flacco* 28.67—69)", *Phoenix*, 29:2 (1975), 139-154.
- Marshall, I.H. *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970).
- Mattingly, H.B. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III: *Nerva to Hadrian* (London: The Trustees of the British Museum, 1936).
- Mattingly, H.B. "The Origin of the Name *Christiani*", *JTS* n.s. 9 (1958), 26-37.
- Mazur, B. *Studies on Jewry in Greece*, I (Athens: Hestia, 1935).
- McEleney, N.J. "Conversion, Circumcision and the Law", *NTS* 20 (1974), 319-341.
- McKnight, S. *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- Meek, Th.J. "The Translation of Ger in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis", *JBL* 49 (1930), 172-180.
- Meeks, W.A., R.L. W11ken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars Press, 1978, SBLSBS, 13).

- Plummer, A. *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1909).
- Poland, F. Geschichte des griechischen Vereinswesens (Leipzig, 1909).
- Pöwell, B. "Greek Inscriptions from Corinth", *AJA* Second Series 7 (1903).
- Rabbelo, A.M. "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", *ANRW* II, 13 (1980), 662–762.
- Rajak, T. "Jews and Christians as Groups in a Pagan World", "To See Ourselves as Others See Us": *Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985), 247–262.
- Rajak, T. "Roman Intervention in a Seleucid Siege of Jerusalem?", *GRBS* 22 (1981), 65–81.
- Rajak, T. "Was there a Roman Charter for the Jews?" /Л5 74 (1984), 107—123.
- Rajak, T., D. Noy, "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue", *JRS*83 (1993), 89–93.
- Ramsay, W.M. *The cities of St.Paul* (London: Hodder& Stoughton, 1907; перев. изд.: Baker, 1979).
- Reinach, S. "Le première allusion au christianisme dans l'histoire: sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude", *RH R*, 90 (1924), 108–122.
- Reinhardt, W. "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", *AIIFCS*, 4: *Palestinian Setting*, ed. R. Bauckham (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995), 237–265.
- Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (Aarhus University Press, 1990, Studies in Hellenistic Civilization, 1).
- Reynolds, J., R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias* (Cambridge: The Cambridge Philological Society, 1987, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplementary Vol. 12).
- Riesner, R. *Die Frührzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994, WUNT, 71), англ. пер.: *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998).
- Robert, L. "Documents d'Asie Mineure", *BCH*107 (1983), 498–599.
- Robert, L. *Études Anatoliennes: recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Paris, 1937).
- Robert, L. "Les Inscriptions grecques et latines de Sardes", *RA* 2 (1936), 237–240 = *id. Opera Minors Selecta*, 3 (Amsterdam: Adolf M. Kakkert, 1969), 1606–1613.
- Robert, L. *Nouvelle inscriptions de Sardes* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964).
- Robert, L. "Reliefs votifs et cultes d'Anatolie", *Anatolia*, 3 (1958), 112–122 = *id. Opera minora selecta*, 1 (Amsterdam, 1969), 411—421.
- Roberts, C., T.C. Skeats, A.D. Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos", *HTR* 29 (1936), 39—88; статья перепечатана с опущенными введением, греческим текстом и фотографией в A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 1, 414—443.
- Romaniuk, K. "Die 'Gottesfürchtigen' im Neuen Testament: Beitrag zur neu-

- Nadel, B. "O starogreckich napisach dotyczacych Zydow z rejonus Morza Czamego", *Buletyn Zydowskiego Instytutu Historycznego* 33 (1960), 79–82.
- Naveh, J. *On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Tel Aviv, 1978).
- Neusner, J. "The Conversion of Adiabene to Judaism", *JBL* 83:1 (1964), 60—66.
- Niese, B. "Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archaeol. B. XIII. ΧΓ' XVIΓ, *Hermes* 2 (1876), 466–488.
- Nigdelis, P.M. "Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki: Fragen auf Grund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit", *ZPE* 102 (1994), 297–306.
- Nilsson, M.P. *Geschichte der griechischen Religion*, 2 (München, 1961²).
- Nilsson, M.P. "Zwei Altäre aus Pergamon", *Eranos* 54 (1956), 163–173.
- Nock, A.D. *Conversion* (Oxford: Clarendon Press, 1933; переизд.: 1972).
- Nock, A.D. *Essays on Religion and the Ancient World*, 1, ed. Z. Steward (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- Nolland, J. "Proselytism or Politics in Horace Satires 1, 4, 138–143?", *VC* 33 (1979), 347–355.
- Nolland, J. "Uncircumcised Proselytes?", *JSJ* 12:2 (1981), 173–194.
- Noy, D. "The Jewish Communities of Leontopolis and 'fenosa", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 21), 162–188.
- Noy, D. "Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", //54:2 (1997), 300—311.
- Nutton, V. "Archiatri and the Medical Profession", *PBSR* 45 (1977), 191—226.
- Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, eds. H.W. Attridge, J.J. Coffins, Th.H. Tobin (Lanham: University Press of America, 1990. Resources in Religion, 5).
- Orchard, B. "The Ellipsis between Gal 2:3, 2:4", *Bib* 54 (1973), 469–481.
- Overman, J.A. "The Diaspora in the Modern Study of Ancient Judaism", *Diaspora Jews and Judaism*, 64—78.
- Papyrologische Texte und Abhandlungen: Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) Teil I. Kommentar zur Psalm 20—21*, eds. L. Doutreleau, A. Gesche, M. Gronewald, 7 (Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1969).
- Patrologia Syriaca*, 1,3: *Liber Graduum*, ed. M. Kmosco (Paris: Firmin-Didot, 1926).
- Penna, R. "Les juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul", *NTS* 28 (1982), 321–347.
- Peterson, E. "Christianus", *Miscellanea G. Mercati*, 1 (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946), 355–372.
- Petzl, G. "Die Beichtininschriften Westkleinasiens", *Epigraphica Anatolica* 23 (1994).
- Pfuhl, E., H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabem, 1979).
- Pines, S. "The Iranian Name for Christians and the God-fearers", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 143—152.

- Slingerland, D. "Chrestus: Christus?", *New Perspectives on Ancient Judaism*, 4: *The Literature on Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, ed. A. J. Avery-Peck (Lanham/New York/London: University Press of America, 1989), 133-144.
- , Slingerland, D. *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (Atlanta: Scholars Press, 1997, South Florida Studies in the History of Judaism, 160).
- Slingerland, D. "Suetonius *Claudius* 25.4 and the Account in Cassius Dio", *JQR* 79.4 (1989), 305-322.
- Smallwood, E.M. *Philonis Alexandrini Legatio Ad Gaium*, ed. with an introduction, translation and commentary (Leiden: Brill, 1961).
- Smallwood, E.M. "Some Notes on the Jews under Tiberius", *Latomus* 15 (1956), 324-329.
- Smallwood, E.M. "The Alleged Jewish Tendencies of Poppea Sabina", *JTSn.s.* 10(1959), 325-335.
- Smallwood, E.M. *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations* (Leiden: Brill, 1981², SJLA 20).
- Solin, H. "Juden un ! Syrer im westlichen Teil der Römischen Welt: Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände", *ANRWII* 29, 2 (1983), 587-789.
- Solin, H. *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, 1-3 (Berlin/New York: de Gruyter, 1982).
- Solin, H. *Die stadtromischen Sklavennamen: ein Namenbuch* (Stuttgart, 1996, Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheft 2).
- Sordi, M. *The Christians and the Roman Empire*, англ. пер. (London/New York: Routledge, 1994).
- Spicq, C. "Ce que signifie le titre de chrétien", *Stud. Theol.* 15 (1961), 68-78.
- Stem, M. "The Jewish Diaspora", *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974, CRINT, 1,1), 117-183.
- Stephani, L. "Pareiga archaeologica XXIII", *Mélanges gréco-romains*, II (St. Petersburg, 1866), 200-216.
- Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, XXI).
- Tacheva-Hitova, M. "Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, III", *Thracia* 4 (1977), 271-301.
- Tacheva-Hitova, M. *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* (Leiden: Brill, 1983, EPRO, 95).
- Taylor, J. "Why were the Disciples First Called 'Christians' at Antioch? (Acts 11:26)", *RB* 101:1 (1994), 75-94.
- Taylor, J. *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Tcherikover, V. "Jewish Apologetic Literature Reconsidered", *tos* 48,3 (1956), 169-193.

- testamentlichen Theologie der Gottesfurcht”, *Aegyptus* 44:1-2 (1964), 66-91.
- Ronchi, G. *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, titulis, Graecis Latinisque in Aegypto repertis laudantur* (Milan, 1977, Testi e Documenti per lo studio dell’ Antichità, XLV).
- Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, I—VI (Leipzig: Teubner, 1884-1937, переизд.: Georg Olms Verlag, 1992-1993).
- Rosenbloom, J.R. *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1978).
- Rostovtzeff, M. *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922).
- Rutgers, L.V. “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman’s Jew and Gentile in the Ancient World”, *JQR* 85: 3—4 (1995).
- Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, Religions in the Graeco-Roman World, 126).
- Safraij, S. “Relations between the Diaspora and the Land of Israel”, *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974, CRINT, 1,1), 201—232.
- Saldarini, A.J. *Matthew’s Christian-Jewish Community* (Chicago/London: The University of Chicago Press), 1994.
- Sanders, E.P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London: SCM, 1990).
- Sanders, J.T. *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London: SCM, 1993).
- Sandmel, S. *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties* (Oxford University Press, 1969).
- Schwabe, M., B. Lifshitz, *Beth She’arim*, II: *The Greek Inscriptions*(New Brunswick: Rutgers University Press, 1974).
- Schwabe, M. *Tarbitz 2l* (1950), 112-123 (*на иеруме*).
- Schürer, E. “Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεόν υψιστον ebendaselbst”, „SP/HLXII—XIII (1897), 200—225.
- Schürer, E. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1-3 (Leipzig, 1901-1909⁴), англ. пер.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version, revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black (тт. 1-2); by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (т. 3,1-2) (Edinburgh: T.&T. Clark, 1973-1987).
- Scramuzza, V.M. *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940).
- Sheppard, A.R.R. “Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor”, *Talanta* 12/13 (1980-1981), 77-101.
- Siegelt, F. “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, *JSJ*4.2 (1973), 109—162.
- Simon, M. “Theos Hypsistos”, *Ex orbe religionum* (Leiden, 1972), 372—385 = *id.*, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, 2 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981, WUNT, 23), 495-508.
- Simon, M. *Verus Israel*, англ. пер. (Oxford University Press, 1986).

- Weitzmann, K., I. SevCenko, “The Moses Cross at Sinai”, *DOP*17 (1963), 385—398.
- Wiefel, W. “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity”, *The Romans Debate*, revised and expanded edition, ed. K.P.Donfried (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 85—101.
- Wilcox, M. “The ‘God-Fearers’ in Acts — a Reconsideration”, *JSNT*13 (1981), 102-122.
- Will, E., C. Orrieux, “*Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*” (Paris: Les Belles Lettres, 1992).
- Williams, M.H. “Domitian, the Jews and the “Judaizers” — a Simple Matter of Cupiditas and Maiestas?”, *Historia* 34:2 (1990), 196—211.
- Williams, M.H. “Θεοσεβή? γάρ ἡν — the Jewish Tendencies of Poppaea Sabina”, *JTS* 39 (1988), 97-111.
- Williams, M.H. “The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19”, *Latomus* 48 (1989), 765-784.
- Williams, M.H. “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias — Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *Historia* 51:3 (1992), 297-310.
- Williams, M.H. “The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions”, *ZPE*116 (1997), 249-262.
- Williams, M.H. “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome”, *ZPE* 101 (1994), 165-182.
- Williams, M.H. “The Structure of Roman Jewry Re-considered — Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?”, *ZPE* 104 (1994), 129-141.
- Woodward, A.M. “Excavations at Sparta 1924-1925”, *BSA* 26 (1924-1925), 222-224; *BSA* 29 (1927-1928), 49-50.
- Zgusta, L. *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzeemeerküste* (Praha, 1955).
- Zgusta, L. *Kleinasienische Personennamen* (Prag, 1964).
- Zgusta, L. *Kleinasienische Ortsnamen* (Heidelberg: C. Winter, 1984, Beiträge zur Namenforschung, NF, Beiheft 21).

- Tcherikover, V. "The Sambathions", *Scripta Hierosolymitana* 1 (1954), 78—98 = *CPJ III*, 43-56.
- The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974-1976, CRINT, I, 1-2).
- The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York: Routledge, 1992).
- Thompson, L.A. "Domitian and the Jewish Tax", *Historia* 31 (1982), 329-342.
- The Roman Imperial Coinage* II, eds. H. Mattingly, E.A. Sydenham (London, 1926).
- "*To See Ourselves as Others See Us*": *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, eds. Neusner, J., E.S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985).
- Tradition und Glaube: Festgabe für K.G. Kuhn*, ed. J. Gutmann (Göttingen, 1971).
- Threatte, L. *The Grammar of Attic Inscriptions*, 1 (Berlin/New York, 1980).
- Thumb, A. *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der KOINH* (Strassburg, 1901).
- Tokhtas'ev, S.R. "Thrakische Personennamen am kimmerischen Bosporos", *Pulpudeva* 6 (1993), 178—188.
- Trebilco, P. "Paul and Silas — 'Servants of the Most High God' (Acts 16.16-18)", *JSNT* 36 (1989), 51-73.
- Trebilco, P. *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: CUP, 1991, Society for New Testament Studies Monograph Series, 69).
- Urdahl, L.B. "Jews in Attica", *Symbolae Osloensis* 43 (1968), 39—46.
- Ustinova, Ju. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God* (Leiden/Boston/Köln, 1998, RGRW).
- Ustinova, Ju. "The Thiasoi of Theos Hypsistos in Tanais", *History of Religions* 31 (1991), 152-180.
- van der Horst, P.W. *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE — 700 CE)* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991).
- van der Horst, P.W. "A New Altar of a Godfearer?", //543 (1992), 32-37.
- van der Horst, P.W. "Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of their Relations in Other Cities of Asia Minor", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43:2(1989), 106-121.
- van der Horst, P.W. *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Fribourg/Göttingen: Universitäts-Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- van Minnen, P. "Drei Bemerkungen zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Welt", *ZPE* 100 (1994), 255—257.
- van Straaten, F.T. "Gifts for the Gods. Appendix. Votive Offerings Representing Parts of the Human Body (the Greek Wrld)", *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S. Versnel (Leiden: Brill, 1981, Studies in Greek and Roman Religion, 2), 105-151.
- Vasmer, M. *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Sloven*, I (Leipzig, 1923).
- Vulpe, R. "Le sanctuaire de Zeus Casios de Serêmet et le problème d'un *vicus cassianus*", *Epigraphica. Travaux dédiés au Vif Congrès d'épigraphie grecque et latine* (Bucarest, 1977), 113-130.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

34¹

Дели 17:10	249,262	1 Петр 4:16	294	Гал 2:4	42
17:17	96,218,			5:1-4	41
	224, 249, 262	Рим 2:25-29	43	5:2-4	43
17:28 .	194	1 Кор 6:8	84	5:6	41,43
18:1-8	83	7:17-18	47	6:15	43
18:2	63,288	7:18	43	Еф 4:32	295
18:4,7	262	7:19	46	Флп 3:5	273
18:6	17,249	9:20	44		
18:6-7	40, 96, 218	14	88	4:22	303
18:19	17,249	2 Кор 11:22	273		
19:10	223	5:1	142	Кол 2:11	142
20:21	223			4:11	40
21:21	46	Гал 2:1-4	42		
26:28	294	2:1-10	42	2 Тим 3:15	45
28:17	307	2:12	40		
Иак 5:17	159	2:3	42	Тит 1:10	40

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

Аарон	316	Агриппа, Марк	82
Август	33, 34,185,	Випсаний 252,	Амасия
	221, 247, 252, 253,	253, 303	152, 158,
	279, 281, 282, 286,	Адиабена 28, 29,47, 73	153, 159
	289, 290, 303, 305	Адриан 58,75,	Амафонт
Августин,		112, 147, 122	171
Аврелий	61,62,	Азия(римская	Амман
	192, 199, 267, 268,	провинция) ill,	166
	269, 270, 271, 283	241-243, 247-253, 300	Аммиан
Аврелий Антонин	122	Аид 187	Марцеллин
Авраам	73,91	Аквила 288,289	226
Авсоний	267-271	Акмония 187,222	Амфиарай
Агриппа I	220, 248,	Александрия 186,	261
	259, 261, 283,	203, 224, 236, 244,	Анания
	286, 288, 303	282, 284, 286, 307	83
Агриппа II	303	Алеппо 101	Анатolia
			102,107
			Анкира (Анкара)
			187
			Аннак
			(Наннак) 258-260
			Антиливан
			241
			Антиох II Теос
			249

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ

Ветхий Завет		Новый Завет		Деян 5:1-	5 83
Быт 14:18	194	Мф 5:25 22:16	313 178	5:22 5:26	313 313
Исх 22:20 (LXX)	78	23:14	78	6:5 6:9	74, 88, 240 306
Лев 19:33-34	73	23:15	74	7:48	189, 191
25:23	73	26:58	313	8:27■	-39 219
Числ 6:22-27	264	Мк 1:24 3:6 5:15	190 178 308	10 10:1- 10:2	40, 139, 140 2 96 219
Втор 4:39	195	5:35	308	10:22	96, 219
5:14	53	5:36	308	10:35	220
10:18-19	73	10:21	179	10:45	40, 219
16:10-11	53	12:13	178	11:1	219
16:13-14	53	12:40	78	11:18	220
17:15	73	14:54	313	11:2	40
29:9-14	53	14:58	142	11:26	294
		14:65	313		
Пс 21(22):31	81	Лк 1:32	191	13:15	308
45:8,12	263	1:35	191	13:16	96, 218, 220
126(127):1	256	1:76	191	13:26	91, 96,
					218, 220
Ис 49:6	80	4:20	313	13:43	53,74, 89,
54:15 (LXX)	80	4:41	190		93, 96, 104,
		6:35	191, 295		218, 222
Иер 24:1	87	8:49	308	13:46	220, 249
		12:58	313	13:50	96, 218, 221
Зах 5:1-4		13:14	308	14:1	223, 249
(вариант LXX)	186	20:45	78	15:23■	-29 42
1 Макк 5:68	233	Ин 7:32	313	15:4-	29 42
10:82-85	233	7:45-46	313	16:1-	3 41-43,318
11:42-51	234	18:3	313	16:12-	-13 262
13:11	234			16:14	96, 218
13:47-48	233	Деян 2:10	74	16:15	40
15:23-4	55	2:11	88, 92	16:16	-18 169, 189
2 Макк 4:33—34	239	2:9-11	55, 88	17:1	249, 262
4 Макк	273	4:2	190	17:4	96, 218, 223

Ifcpа	157, 203	Доминус Флевит (Dominus Flevit) 85,	Изат (царь Адиабены) 75
IfepMec	172, 203		
Гермоген	259		Изида 157,181,203
Германасса	212, 213	Домициан 27, 29, 30,	Изник 158
Герод	259, 260	31, 35-37, 147, 245	Израиль 66, 67, 80, 87,
Геродиан	253	Домицилла, Флавия 31,26,	173, 183, 190, 194
Геродот	142		Иисус 75-77, 80-82,
Гея 153, 154,	157, 158,	75, 222	179, 190, 254,
161, 163, 164, 207			293, 297-300
Гигин	190	Домн (см. также Кадм) 214	Иконий 26, 42, 258
Шгия	261	Дура Европос 56, 101	Илия 304
Гиркан (перво- священник)	247, 250	Европа 217	Иоанн Антио- хийский 66
Голгофа	290	Евсевий 17, 34,183,	Иоанн Златоуст 167,238,
Гомер	182	194, 213, 282-284, 291	240, 309
Гонорий	198	Евстафий 105, 106	Иоанн Лидиец 185,193
Гораций	19, 58-61	Египет 22, 38, 54, 107,	Иоанн 234-236,
Горгиппия	151, 152,	150, 151, 183, 185,	Мал ала 238
	164, 167, 203, 206	Елена 291	Иовиан 166
Греция	17, 101, 172, 261	Енох 259,260	Ионафан 234
Григорий Назианзин	196, 213	Епифаний 151,160,	Иордан 241
		165-167, 197	Иосиф Флавий 19, 30,
Григорий Нисский	196	Ефрем Сирин 197	34, 37, 38,47, 55,
Дакия	172	Зевксис 242	62, 66, 67, 68, 73, 77,
Дамаск 82,241,299		Зевс 158, 161, 163, 164,	78, 130, 131, 151, 164,
Дафна 238, 239, 240		172, 173, 175, 189,	185, 217, 222, 231, 232,
Девкалион	259, 260	194, 202, 203, 207	233, 234, 237-246, 248,
Делилер	105, 274	Зевс Асбамей 157	249, 252, 255, 273, 280,
Делос 19, 101, 151, 172,	186, 250, 280, 310	Зевс Высочайший 155,	281, 283, 284, 285, 288,
Дельфы	190, 261	170-172, 174,	292, 300, 304, 306
		175, 183, 188	
Деметрий II Никатор	234	Зевс Касий 178	Ирод Великий 75, 306
Дерба	42	Зевс Клятво- блюститель (Оркий) 157,158	Ирод из Халкиды 248
Дидим Слепой	81	Зевс Ларасий 112,300	Исафрия 226
Диоген	132	Зенобий 259	Искина (Скина) 304
Диодор	234	Зенон 235	Испания 144
Дион Кассий	29-36,	Иаэль 121	Италия 68, 144,
	38, 39, 47, 67, 66,	Игнатий 82	222, 251
	110, 222, 283, 284,	Иероним 44	Иудея 38, 67, 146,
	287, 288, 291-293, 299	Иерусалим 42,44, 56,	220, 275
ДИОНИС	71, 177, 193	82, 83, 87, 88, 234,	Кадм 214
Долабелла, Пуб- лий Корнелий	250	238, 247, 251-253,	Капитолина (Клав- дия?) из Тралл 111-
		266, 284, 290	113, 222, 300

Антиох III	233, 242	Асиба	157	Бурдигала	
Антиох IV		Астерий	82-84	(Бордо)	267, 270
Эпифан	231-234	Атрибис (Бенха)	186		
Антиох VII	246	Аттика	261	Вавилония	242
Антиох IX	246	Агме	174, 181, 203	Валерий	
Антиох (сын архонта антиохийских евреев)	237	Афина	172, 194, 219, 257, 258, 262, 266, 267, 271	Максим	63, 65, 278
Антиохия		Афины	172, 194, 219, 257, 258, 262, 266, 267, 271	Варий (сенатор)	235
на Меандре	258			Варнава	88, 89, 220, 221
Антиохия				Варрон	192
на Оронте	17, 88, 178, 197, 231-240, 258, 266, 296	Африка	304, 305	Велий	304
Антиохия		Африкан, Юлий	284	Вениамин (просход)	267
Писидийская	88, 92, 218-221, 224, 225, 258, 319	Афродисиада	57, 99, 100, 105, 106, 115, 118, 121-124, 128, 135-141, 160, 187, 225, 226, 235, 310	Веноза	55, 115, 116, 254, 274, 275
Антоний, Луций	250	Ахея (Ахайя)	21, 261	Верекунд	269
Антоний, Юлий	253	Баал	175	Веспасиан	37, 38, 245, 237-239
Антонин Пий	122, 254	Баал-Шамин	175, 183	Виа Пертуенсе	302
Апамея	101, 237, 239, 260	Бальб, Тит Ампий	250	Виа Чимарра	302
Аполлонополь (см. также Эдфу)	183	Белкис	141	Викторий	268-271
Аполлон	181, 190, 203, 239, 261	Беотия	261	Вилла Торлония	302
Аполлон		Бероя	262, 265, 266	Виминал	305
Мандулис	203	Бет Шеарим	239	Винья Касилиана	302
Аполлония	258	Библ	174	Винья Равданини	104, 302
Апполоний		Бова Марина Юи		Вифиния	241, 304
Молон	34	Бог Высочайший	97, 143, 155, 162-164, 169-177, 181, 183, 185-192, 194-199, 202-207, 209, 210, 212-214, 253, 263	Волумний (прокуратор Сирии)	306
Арад	266	Богиня		Высочайший	172, 189, 191
Арат	194	Высочайшая	181	Гай Калигула	34, 226, 234, 235, 237, 261, 282, 288
Аргос	170, 261	Боспорское царство	19, 149, 151, 163, 171, 189, 194, 199-202, 204, 208-211, 214	Галатия	46, 155, 187, 222
Аристобул	194	Брешия	148	Галилея	239, 245, 304
Аристотель	157, 182, 241	Брут, Марк Юний	250, 251	Галлия	144
Ариция	290			Галлия Цизальпийская	148
Аркадий	198			Гегесипп	284
Аркадия	203			Геката	157
Арриан	216			Гълиос	161, 163, 164, 175, 181, 207
Арсиноя	30, 203				
Асбамей (см. также Зевс Асбамей)	153, 154, 158				

Павел (апостол) 9,17, 18, 40-47, 76, 82, 83, 88-92, 94, 189-191, 194, 195, 219, 220, 223, 224, 249, 272, 288, 317	Помпей, Гней 275, 279, 280	Сардиния 67, 68 Сарды 97, 101, 108, 109, 123, 242, 246
Павел Орозий 283, 284, 289, 291, 292, 298	Понт(провин- ция в Малой Азии) 82, 211	Светоний 29, 30, 32, 35, 36, 37, 66,
Павсанний 170	Понт (сенатор) 1 235	68, 70, 71, 245, 280,
Палатин 304	Понтий Максим 309	281, 284, 287, 291,
Палестина 39, 41, 48, 104, 136, 158, 207, 233, 235, 236, 238, 241, 301, 317	Поппея Сабина 138, 223, 300	292, 293, 295, 296, 297, 298-300
Памфилия 241	Посейдон 174	Северы 33
Пан 183, 184	Приена 101, 158	Селевк I
Пандатерия 31	. Присциан 238	Никатор 231, 233
Панорм 155	Присцилла 288, 289	Селевкиды 233, 239, 249
Пантикапей 125, 128, 152, 204, 205	Прокопий из Газы 81	Сенека 61, 62, 66, 69
Папирий Пет 270	Протоника 290, 291	Септимий
Парий 280	Птолемей I 201	Север 241
Парос 280	Птолемей (V, VI, VIII, X, XI или XII) 186	Серапис 142, 143, 201
Парфия 73	Итогемей (наместник Калесирии) 242	Сервенин 222
Пафлагония 152	Пула (Пола) 117	Сервилий
Пергам 143	Ренея 186	Исаврих, Публий 255
Петр (апостол) 40, 82, 83, 219, 292	Рим 17, 28, 36, 38, 56, 57, 59, 60, 62, 66, 67, 70, 87, 88, 103, 151, 104, 114, 182, 201, 208, 211, 222, 254, 263, 264, 274, 275, 278, 280, 282, 283, 285, 287-293, 295, 296, 298, 300-302, 305-307, 309, 310, 314, 317	Серторий, Квинт 251
Петроний 267	РОДОС 107, 171	Сеян, Луций Элий 66, 248, 282
Пиндар 170, 190	Ростов-на Дону 206	Сибидунда 186
Пирей 266	Рубрий 33	Сид 197
Пирот 175, 176	Руф, Гай Фурфаний 312	Свдон 237
Писидия 173, 186		Сила 189
Пифагор 69		Силан, Луций Юний 288
Платон 132, 133, 182, 270		Синай 158
Плиний		Синопа 211
Младший 211		Сирия 17, 103, 175, 183, 220, 224, 231, 233, 234, 258, 304-306
Плиний		Смирна 146
Старший 63		Сог, Аврелий Валерий 205
Пловдив 101		Сотион 69
Плутарх 192, 193		Софокл 170
Помпей Коллега, Гней 237	Сабазий 174, 202	Спарта 170
	Саваоф 65	
	Сапфира 83	

Капитолий	192, 244	Ксифилин	31, 32	Мария из Косса-
Каппадокия	196	Лактанций	62, 294	бел 82, 84, 266
Каракалла (см.		Левант	266	Маркион 211
Аврелий		Лелий	279	Массалия 266
Антонин)		Лентул Крус,		Матфей 74-78, 90
Каранис	147	Луций	250	Меандр 258
Кария	171, 172, 226, 258	Леонтополь	115, 186	Медиолан (Милан) 268, 271
Квиринал	305	Лепцис Магна	101	Мельхиседек 194
Келесирия	241, 242	Лета	187	Мен 174
Кесария 41, 218, 220		Лехей	272	Месопотамия 197, 242
Кибела 172, 200, 203		Либаний	238	Мизия 304
Кизик	174	Ливан	241	Милет 109, 110, 255, 256, 257, 266
Киликия	241	Ливий, Тит 63, 71, 245		Митилена 174
Кипр	266, 299	Лидия (продав-		Митра 72, 202
Кирена	57	щица пурпурा) 40, 41		Митридат VII
Киренайка	56, 208, 232	Лидия (область		Евпатор 202, 251
		в Малой Азии) 105,		Моисей 77
Кирилл Александрийский	103, 104, 188, 198	158, 181, 182, 204, 242		Мойра 187, 203
Китей	210	Ликаония 158, 226		Монтерверде 302, 303
Китий	266	Линд	171	Монсуестия 101
Клавдий 63, 205, 236, 248, 249, 282-292, 300		Листра	42	
Клеарх	241	Лориум	113	Наколея 197
Клеопатра	186	Лука 17, 18, 19, 21, 26, 27, 28, 39-48, 51, 56, 88-100, 103, 129, 137, 139, 140, 141, 190, 191,		Неаполь 265
Клемент, Флавий	31, 35, 36, 222	218, 219, 220, 221, 223-227, 240, 249, 262, 288, 289, 292, 307, 317,		Небридий 269
Климент Александрийский	44, 84, 143	318, 319, 320		Неемия 37
Константин	165, 238, 293	Лупицин	166	Немезида 157
Константинополь	197	Луппициан	166	Нерва 27-29, 32, 37, 75, 318
Коринф 40, 170, 219, 261, 262, 271, 272, 276, 277, 288, 289		Луцилиан	166	Нерон 138, 222, 300, 301
Корнелий	40, 139, 214, 219, 220, 223, 225	Македония 171, 261, 262, 310		Никея 196, 257
Кос	107	Маккавеи	39	Николай (прозелит
Крит	174	Малая Азия 48, 102,		из Антиохии) 88, 93
Ксенофонт	218	124, 128, 170, 172, 179, 182, 201, 224-226, 231, 241, 242, 246, 257, 266, 280		Никомедия 174
		Мантинейя	310	Ново-Отрадное 210
		Марий, Гай	249	Олимпия 170
				Ольвия 151, 152, 159, 161, 163
				Ония III 239
				Ориген 44
				Ороп 261
				Остия 19, 101

УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ

Adler, A.	259	Blass, F.	25,294	Cumont, F.	64,
Aland, K.	90	Blinkenberg, C.	171		169-175, 178, 183,285
Alessandri, S.	278	Blommerde, M.	42	Dalbert, P.	49
Alföldi, A	193	Boeck, A.	159	Dantes, S.P.	276
Allen, W.C.	53,76	Boor, C. de	179, 235	Datema, C.	82
Athanassiadi, P.	171	Bormann, L.	100	Davies, P.R.	233
Attridge, H.W.	52, 121	Botermann, H.	122,	Deissmann, A.	105, 109,
Aupert, P.	171, 182		287, 288, 293, 299		186, 256, 257, 272
Avery-Peck, AJ.	296	Böttger, B.	208	Del Tredici, R	100
Bagatti, P.B.	56, 85, 86	Bowersock, G.W.	119	Delling, G.	143
Bamberger, B.J.	49, 75	Braude, W.G.	49	Derenbourg, J.	74,130,
Barclay, J.M.G.	19, 232,	Brixhe, C.	120, 141		131, 133
	233, 246, 278,	Brooten.BJ.	57, 121,	Dessau, H.	220
	279, 285, 291, 292		308, 315,316, 317	Di Stefano	
Baron, S.W.	54,	Bruce, F.F.	25, 43,		Manzella, I.
	264, 307		89, 220		310, 311
Barrett, C.K.	89,	Bruce, I.A.F.	30	Diehl, E.	117
	95, 220	Bruchman, C.F.H.	170	Dieterich,	125
Bauckham, R.	27	Bruner, D.	50	Dindorf,	235, 236
Bauman, R.A.	33-35	Buckler, W.H.	171	Dittenberger.W.	184
Bean, C.	186	Burford, A.	152	Dobschütz,	E. von 90
Beare, F.W.	77	Bumyeat, M.F.	132	Domaszewski,	
Bechtel, F.	180	Burton, E.	42		A,von 176-178
Bell, H.I.	285	Bttger, B.	208	Donfried, K.P.	307
Bellen, H.	105,	Calder, W.M.	171	Doutreleau, L.	81
	125—129, 134	Cameron, A.	235	Downey, G.	234-237,
Benko, S.	283	Capper, B.	27		239
Berliner, A.	316	Caquot, A.	49	Drew-Bear,	T.
Bemand, A.	157,183,185	Chantraine, P.	180	Dunbabin,	K.M.D.
Bemand, E.	157	Cohen, S.J.D.	35 43,44,	Dunn, J.D.G.	27, 256
Bemays, J.	216		46-48, 50, 51, 52, 54,	Dupont, J.	96
Bertholet, A.	49,53		58, 99, 101,127, 135,	Dussaud, R.	174
Bertram, G.	109		136, 139, 146,147, 217		
Bialoblocki, S.	49	Colella, P.	86	Engberg-	
Bickerman, E.J.	36, 66,	Collins, JJ.	121	Pedersen, T.	39
	105, 179, 180, 243	Conzelmann, H.	33, 45,	Engelmann, H.	253
Bij de Vaate, AJ.	145,		89, 220	Errington, R.M.	156
	149			Feissel, D.	257, 263,
Bilde, P.	39	Cook, A.B.	155, 171,		264, 265, 266
			174, 175	Feldman, L.H.	19,52,54,
Black, M.	107,151,	Couchoud, P.L.	96		73,91,95,98, 104, 110,
	152, 165, 167, 253, 308	Cronewald, M.	81		115, 119, 215, 218, 285

- | | | | |
|-----------------------|--------------------------|-----------------|--------------------|
| Стефан | 204 | Херсонес | 101,174, 214 |
| Византийский | 259 | Хрест | 257,291-293, |
| Стефан | | | 296, 299, 300 |
| (первомуученик) | 82 | Хрисипп | 132 |
| Стобы | 101,262 | Христ, Гай Юлий | 296 |
| Субура | 305 | Цезарь, | |
| Суда | 259 | Гай Юлий | 185, 244, |
| Сулла, Публий | | | 247, 255, 280, 281 |
| Корнелий | 34,219 | Цельс | 255 |
| Сципион Гиспан | | Цеметериум | |
| (Испанский), Гней | | Домициллы | 31 |
| Корнелий | 64,65 | Цицерон, Марк | |
| Танаис | 97,174,199, | Тулий | 60,94, 251, |
| | 202, 206-209 | | 270, 278, 279 |
| Тацит | 33,38,66,68,71, | Эгейское море | 102, 172 |
| | 193, 205, 283, 296-299 | Эгина | 101 |
| Термесс | 173 | Эдфу | 37, 183 |
| Тертуллиан | 33,44, | Эзаны | 172 |
| | 273, 294 | Элея | 304 |
| Тевхейра | 208 | Эльче | 101 |
| Тиана | 157,158 | Эпидавр | 150, 152 |
| Тиатира | 40,174 | Эпиктет | 216, 217 |
| Тибериада | 236, 245 | Эсквилин | 305 |
| Тиберий | 33,42,67-69, | Эсхил | 170 |
| | 71, 248, 282, 290, 296 | Эсхин | 158 |
| Тиберий Юлий | | Этолия | 261, 304 |
| Александр | 38 | Эфес | 249-253, 255 |
| Тибр | 307 | Эшмун-Мелкарт | 174 |
| Тимофей | 40-48,318 | Ювенал | 215-217, 290 |
| Тир | 235 | Юлиан | 34, 94,147, 185 |
| Тит (император) | 233, | Юлий Парид | 64, 65 |
| | 237, 245 | Юлия Севера | 222, 300 |
| Тит (спутник апостола | | Юноны | 148 |
| Павла) | 42,43 | Юпитер | 192 |
| Тит Юст | 40,41 | Юпитер Капито- | |
| Траллы | 111,112, | лийский | 37, 38 |
| | 222, 255, 300 | Юпитер Сабазий | 64 |
| Трансиордания | 241 | Юстин Философ | 79, |
| Трахонитида ЮЗ | | | 80, 86, 295 |
| Траян | 37,75,211 | Юстиниан | 198, 226 |
| Триполь | 305 | Януарий | |
| Троада | 280 | | |
| Турронии | 222 | Непоциан | 63,65 |
| Фаворин | | | |
| | 94 | Яхве | 187, 191, 263 |
| Фанагория | 204 | | |
| Фанний, Гай | 250 | | |
| Фена | 103,104 | | |
| Феодорит | | | |
| Кирский | 80 | | |
| Феодосий I | 226 | | |
| Феодосий II | 198, 315 | | |
| Феодосия | 205 | | |
| Феокрит | 170 | | |
| Фессалия | 261 | | |
| Фессалоника | 186, 219, | | |
| | 223, 262, 263, 264 | | |
| Фивы | 170 | | |
| Филадельфия | 170, 274 | | |
| Филипп | | | |
| (апостол) | 219 | | |
| Филиппополь | 101 | | |
| Филиппы | 26,189,191, | | |
| | 192, 195, 219, 262 | | |
| Филон Александрийский | 19, | | |
| | 38, Я 55,66,73, | | |
| | 77-79, 132, 151, 185, | | |
| | 194,217,241,248,252, | | |
| | 261, 279, 281, 282, 289, | | |
| | 290, 293, 306 | | |
| Филострат, | | | |
| Флавий | 158 | | |
| Финеес | 235,236 | | |
| Финикия | 104, 198, | | |
| | 299, 304, 305 | | |
| Флавий Стасикл | | | |
| Метрофан, Тит | 112 | | |
| Флакк, Гай | | | |
| Норбан | 252 | | |
| Флакк, Луций | | | |
| Валерий | 251, | | |
| | 252, 279 | | |
| Фракия | 172,173, | | |
| | 181, 201 | | |
| Фригия | 102, 172, 187, | | |
| | 197, 204, 226, 242, | | |
| | 258, 259, 260, 293 | | |
| Фульвия | 67, 73 | | |
| Хамман Лиф | | | |
| | 101 | | |

- Leutsch, E.L. von** 259
Levi, I. 218
Levick, B.M. 258, 286
Lewis, D.M. 261
Lieu, J.M. 51, 99
Lifshitz, B. 56, 86, 105,
 107, 108, 110, 111,
 116, 125-129, 134,
 151, 154, 156, 162,
 179, 186, 187, 239,
 262, 264, 265, 267,
 274, 300, 305, 310
Linder, A. 166, 167,
 198, 199, 315
Ljungvik, H. 42
Liiedemann, G. 44, 46,
 284, 288, 292
Lüderitz, G. 56, 57,
 232, 233
MacLennan, R.S. 100,
 103, 214, 232
Marcus, R. 218, 232,
 233, 241
Marshall, A.J. 27,
 252, 279
Marshall, I.H. 26
Mason, S. 27
Masson, O. 122, 171
Mattingly, H.B! 28, 179
Mazur, B.D. 101, 186
McEleney, NJ 217
McKnight, S. 51, 53,
 75, 76, 79
Meek, Th.J. 53
Meeks, W.A. 207, 213,
 232, 236, 238,
 239, 272, 276
Meinardus, O. F A. 255
Merrill, E.T. 35, 36
Merritt 273
Metzger, B.M. . 78, 223
Michaelis, W. 203
Mihailov, G. 126
Milik, J.T. 56, 85, 86
Millar, F. 49, 55, 106,
 107, 111, 126, 151,
 152, 154, 164, 165,
 167, 195, 232, 241,
 242, 246, 249, 250, 253,
 255, 258, 260-263, 265,
 266, 278, 283, 290, 303,
 308, 309, 315
Mitchell, S. 102, 155,
 171, 173, 182, 187-189,
 197, 211, 221, 222, 258
Moehring, H.R. 243,
 245, 248
Momigliano, A. 72, 274,
 286, 290
Montevecchi, O. 203
Moore, G.F. 53, 95
Mor, M. 51
Moreau, J. 179
Munck J. 75, 77
Murphy-O'Con-
 nor, J. 100, 118,
 136-138, 290, 299
Mussies, G. 120, 184, 209
Möbius, H. 114
Naveh, J. 56
 Neusner, J. 51, 73, 94,
 109, 136
Nickelsbouig,
 G.W.E. 100
Niese, B. 247
Nigdelis, P.M. 263, 264
Nilsson, M.P. 143, 169
Nobbs, A. 94
 Nock, A.D. 72, 170,
 171, 174, 175, 181,
 185, 204
Nolland, J. 59-61, 217
North, J. 51
 Noy, D. 56, 57, 87,
 113-117, 144, 148,
 183, 184, 186, 187,
 254, 263, 274, 275,
 277, 278, 282,
 303-306, 308-314, 316
Nutton, V. 253, 254
Orchard, B. 42
Orlandos, A.K. 265
Orrieux, C. 52
Overman, J.A. 136
Pallas, D.I. 276
Panayotou, A. 120
Panciera, S. 16
Pascal, C.B. 148
Paton, W.R. 107
 Pearson, B.A. 50,
 100, 121
Pelekidis, S. 264, 265
Penna, R. 307
Peterson, E. 179
Peterson, N.R. 100
Petzl, G. 204
Pfuhl, E. 114
Philonenko, M. 49
Pines, S. 212, 213
Plummer, A. 76
Podro, J. 295
Poland, F. 177, 178
Premerstein, A. von 181
 Rabello, A.M. 246,
 247, 248
 Rajak, T. 51, 109, 126,
 242, 243, 246, 247,
 248, 280, 308
Ramsay, W.M. 171, 181,
 258, 293
Ranke, L. von 26
Reinach, S. 285, 298
Reinhardt, W. 27, 54
Reynolds, J. 56, 57,
 111-113, 118, 119,
 122-124, 126, 135,
 137, 138, 147, 226, 235
 Riesner, R. 27, 46,
 284, 290
 Robert, J. 174, 178,
 186, 265, 266, 271, 276

- Figueras, P. 56, 57, 85
 Finegan, J. 85
 Finn, Th.M. 101
 Rowers, H.J. 76
 Foerster, W. 190
 Fox, R.L. 197
 Frede, M. 171., 182
 Frend, W.H.C. 158
 Frerichs, E.S. 51., 136
 Frey, J.B. 104,105, 109,
 111, 114, 115, 117,
 161, 184, 254, 272, 302,
 303, 307, 310, 313, 314
 Friedlaender, M. 75
 Fuchs, H. 297
 Fuks, A. 147
 Furnish, V.P. 273
 Gasque, W. 43
 Gauthier, P. 156
 Gempf, C.H. 25
 Georgi, D. 49,71
 Gerkan, A. von 257
 Gesche, A. 81
 Gibson, E. 293, 295
 Gibson, E.L. 126-132,
 209, 210
 Goodenough, E.R. 94,
 151, 174, 187, 207
 Goodman, M. 25,27,
 28, 32, 37, 39,49,
 51, 53, 55, 56,65,
 66, 70, 71, 77-79,
 97, 102, 103, 106, 111,
 126, 136, 139, 140, 154,
 164, 195, 225, 232, 234,
 242, 246, 249, 250, 253,
 255, 258, 260-263, 265,
 266, 278, 283, 290, 303,
 309, 315
 Graetz, H. 75
 Graves, R. 295
 Green, W.S. 136
 Greeven, L.H. 152
 Gregory, C.R. 90
 Gressmann, H. ' 174
 Groag, E. 112
 Guarducci, M. 13, 86,
 183, 184
 Guinot, J.-N. 80
 Gundry, R.H. 75, 76, 79
 Guthrie, D. 25
 Gutmann, J. 101,
 18-6, 262
 Habicht, Ch. 263
 Hachlili, R. 101
 Haenchen, E. 43, 88,
 89, 94, 96, 220, 222
 Hall, AS. 174
 Hannestad, L. 39
 Hamack, A von 49,
 50-52, 54, 284, 297
 Harrill, J.A 132, 205
 Hata, G. 52
 Hefele, C.J. 85
 Hemer, C.J. 25, 30,37,
 105, 219
 Hengel, M. 27,43, 151,
 156, 184,186, 194,
 195, 245, 262, 273,
 274, 276
 Heraeus, W. 267, 269
 Hicks, E.L. 107
 Hillard, T. 94
 Hodot, R. 141
 Hofmann, J.B. 267
 Holl, K. 165, 166
 Hommel, H. 109, 110,
 115, 126, 203
 Hoibury, W. 183, 184,
 186, 187
 Horsley, G.H.R. 158,
 253, 254, 293
 Howard, G. 290
 Instone
 Brewer, D.A 20
 Jeffreys, E. 235
 Jeremias, J. 49,75,78
 Jewett, R. 46
 Johnson, S.E. 64, 175,
 177
 Judge, E.A. 179
 Juster, J. 54, 147, 246,
 247, 250, 290,
 307, 312, 313
 Kalinka, E. 152, 154,
 156, 157, 181
 Kant, L. 115,124,135,
 144, 146, 154, 156,
 185, 187, 208
 Kasher, A. 19,231,233
 Keil, J. 171,181,255
 Kempf, C. 63
 Kmoco, M. 166
 Knibbe, D. 253
 Konikoff, A. 264
 Kraabel, A.T. 51,94,
 100-103, 137, 139, 140,
 141, 146, 167, 170, 172,
 185, 225, 242, 257, 262
 Kraeling, C.H. 232,
 237, 234, 236, 238, 239
 Kraemer, R.S. 57, 85,
 87, 145, 146, 148,
 185, 262
 Krummrey, H. 16
 Kuhn, K.G. 49,75,
 186, 273
 Köhler, H.K.E. 159,163
 La Piana, G. 264, 275,
 276, 307
 Lake, K. 49, 96, 98,
 117, 218
 Lane, E.N. 64, 65, 218
 Lange, N. de 273
 Laqueur, R. 245
 Leon, H.J. 30,31,
 104, 114, 264, 274,
 275, 279, 280, 289,
 302, 303, 304, 305,
 307-317
 Leumann, M. 180

- | | | |
|-------------------------------------|---|---|
| Арсеньева Т.М. 210 | Крачков-
ский И.Ю. 130 | Соловьев М.С. 134
Струве В.В. 160 |
| Беляев Л.А. 85 | | |
| Бенешевич В.Н. 214 | Латышев В.В. 159,
160, 161, 162,
163, 206, 212 | Таронян Г. 217 |
| Блаватский Вд. 161,
202 | | Тачева-Хигова М. 171,
173, 174 |
| Боровский Я.М. 193 | Левинская И.А. 25,
64, 88, 127,
128, 169, 204,
205, 208,
213, 223 | Тиханова-Кли-
менко М.А. 212 |
| Виноградов Ю. Г. 152,
201 | | Толстой И.И. 125,
128, 162, 163 |
| Гаркави А.Я. 160 | Лурье С.Я. 125, 164 | Тохтасьев С.Р. 127,
128, 151, 201,
205, 208, 213 |
| Гаспаров М.Л. 269, 281 | | Тройский И.М. 294,
297, 300 |
| Генкель Г.Г. 63,
244, 251 | Марти Ю.Ю. 125, 126 | |
| Гъров Б. 176, 177 | Мещерская Е.Н. 291 | |
| Даныгин Д.И. 127,
151, 204 | Надэль Б.И. 125-127,
129, 134,
203, 204 | Устинова Ю.Б. 99,
137, 141, 153,
161, 163, 202, 205 |
| Дечев Д. 177, 180 | Недович Д.С. 216 | |
| Диатроптов П.Д. 211,
212, 214 | Новосад-
ский Н.И. 202 | Хршановский В. А. 210 |
| Дмитриев М. 59 | Петровский Ф.А. 216 | |
| Емец И.Л. 211, 212 | Рабинович Е.Г. 158 | Шелов Д.Б. 200, 208 |
| Кассиан (Безобра-
зова), еп. 189 | Ростовцев М.И. 202 | Шелов-Каве-
дяев Ф.В. 200 |
| Кёппен П.И. 160, 163 | Салач А. 202 | Шкорпил В.В. 213 |
| Кошеленко Г.А. 202 | Сергеенко М.Е. 17,
268 | Эрлих Р.Л. 161, 163 |
| | | Юниц Э.Г. 71 |
| | | Яйленко В.П. 125, 212 |

- Robert, L. 97, 98,
100, 105-108, 111, 112,
154-156, 174, 178, 181,
182, 186, 255, 258,
265-267, 271, 276, 314
- Roberts, C. 170, 171,
174, 175, 181, 185, 204
- Rolfe, J.C. 287
- Romanuk, K. 91, 98
- Ronchi, G. 157, 181, 203
- Roscher, W.H. 157
- Rosenbloom, J. R. 53
- Rossi, J.B. de 114
- Roueché, C. 226
- Rutgers, L.V. 201, 54,
70, 101, 136, 188,
275, 278, 288, 302
- Safra, S. 242,, 256
- Saldarini, A.J. 75
- Sanders, E.P. 256
- Sanders, J.T. 85
- Sandmel, S. 50
- Santoro, M. 170
- Schneider, Th. 174
- Schneidewin, F.G. 259
- Schräge, W. 87
- Schwabe, M. 239,
267,, 271
- Schwyzer, E.A. 180
- Schürer 49, 103, 104,
106, 107, 109, 110, 111,
126, 151, 152, 154, 164,
165, 167, 170, 171, 185,
195, 202, 206, 207, 208,
232, 242, 246, 249, 250,
253, 255, 258, 260, 261,
262, 263, 265, 266, 278,
280, 283, 290, 303, 307,
308, 309,, 315
- Scramuzza, V.M. 286,
292
- Sevénko, I 158
- Sheppard, A.R.R. 155,
156
- Shiby, J. 264
- Siegert, E 95, 98, 104,
107, 115-117, 126,
218, 221-223
- Simon, M. 49, 50, 126,
167, 190, 191, 194
- Skeat, T.C. 170, 171,
174, 175, 181, 185, 204
- Slingerland, D. 281,
282, 283, 284,
286-288, 293, 296, 299
- Smallwood, E.M. 30,
31, 34, 66, 243, 247,
249, 250, 252, 274,
278, 280, 281, 290, 300
- Solin, H. 70, 296, 302
- Sordi, M. 29, 30, 35
- Spicq, C. 179
- Stadhartinger, A. 100
- Stahl, R. 96
- Stegemann, H. 49
- Stephani, 11160, 207
- Stern, M. 19, 29, 31,
32, 34, 34, 35, 39, 47,
55, 59, 61, 62, 66, 69,
116, 152, 192, 193, 216,
217, 242, 248, 250, 259,
260, 278, 289, 290
- Sydenham, E.A. 28
- Sève, M. 263
- Tannenbaum, R. 57,
III, 112, 118, 122-124,
126, 135, 138, 147, 235
- Taylor, J. 85, 179,
236, 297
- Tcherikover, V. 72, 208,
146, 147, 242
- Thompson, L.A. 147
- Threatte, L. 126
- Thumb, A. 125
- Tobin, Th.H. 121
- Tracey, R. 231
- Trebilco, P. 95,
106-109, 110, 112,
127, 143, 167, 170, 169,
- Urdahl, L.B. 266
- van der Horst, P.W. 57,
58, 114, 115, 141,
142, 143, 145, 211, 213,
225, 226, 271, 303, 308,
310, 311, 313, 315-317
- van Henten, J.W. 115,
145, 149
- van Minnen, P. 120
- van Straten, F.T. 171
- Vasmer, M. 208
- "fermes, G. 49, 55, 106,
107, 111, 126, 151, 152,
154, 164, 165, 167, 195,
232, 233, 242, 246, 249,
250, 253, 255, 258, 260-
263, 265, 266, 278, 283,
290, 303, 308, 309, 315
- Versnel, H.S. 171
- Vulpe, R. 178
- \fanke, G. 91
- Wfeitzmann, K. 158
- White, R.T. 233
- Wiefel, W. 307
- Wilcox, M. 89, 91,
96, 98, 105, 221, 223
- Wilken, R.L. 232,
236-239
- Will, E. 52
- Williams, M.H. 30,
31, 35, 37, 67, 68, 70,
II9, 122, 138, 146, 147,
185, 264, 300, 307, 308,
310-312, 314, 316
- Winter, B. 94
- Wblff, H.J. !27
- Wxxiward, A.M. 171
- Zahle, L. 39
- Zangemeister, C. 283
- ZgUSta, L. 157, 181, 208